التوحيد

عند مذهب أهل البيت عليهم السلام



تأليف
علاء الحسيني

بسم الله الرحمن الرحیم

التوحيد عند مذهب الاماميه

كاتب:

علاء الحسون

نشرت فى الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

التوحيد عند مذهب الاماميه

اشارة

سرشناسه : الحسون، علاء، ۱۹۷۵ - م.

عنوان و نام پديدآور : التوحيد عند مذهب الاماميه/ علاء الحسون.

مشخصات نشر : تهران: نشر مشعر، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۳۰۴ ص.

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۰-۳۲۳-۰

وضعيت فهرست نويسی : فيپا

يادداشت : عربی.

موضوع : توحيد

موضوع : الهيات

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۴/ح۵۳ت۹ ۱۳۹۰

رده بندی ديويی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۲۱۵۵۲

ص:۱

مقدمة المركز

ص:۲

ص:۳

ص:۴۰

ص:۵

إنَّ التوحيد من الأصول الأساسية فى دعوة جميع الأنبياء: وخصوصاً دعوة خاتم النبيين وسيدالمرسلين أبىالقاسم محمد (ص) .

وكان أهل بيت الرسول: فى هذا الأمر الحافظين للمعارف الإلهية، والمنادين بالتوحيد الخالص، بعيداً عن التشبيه والتجسيم، بحيث قال بعض: العدل والتوحيد علويان، والجبر والتشبيه أمويان.

ولو لم تكن كلمات أهل بيت النبى (ص) القيّمة والنورانية، لوقع المسلمون فى حبائل الشرك والضلال، ولكن الجهود التى بذلها آل الرسول (ص) لحفظ ما جاء به الرسول (ص) أنارت للمسلمين الصراط المستقيم، وبالخصوص أنارت الطريق لأتباعهم، وأنقذت شيعتهم من الوقوع فى أودية الضلال والاضطراب.

وأمّا تفصيل الكلام حول بحوث التوحيد، فهذا ما جاء فى تحقيق الأستاذ الفاضل علاء الحسّون، وهو تحقيق يمتاز بالشمولية والتنظيم الدقيق والاستناد إلى الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، فلا يسعنا إلّا أن نتقدّم له بجزيل الشكر والتقدير متمنين له من الله المزيد من التوفيق، وآملين أن يكون هذا الأثر مصباحاً لإنارة طريق الحقيقة.

قسم الكلام والمعارف

مركز بحوث الحج والزيارة

ص:۶

ص:۷

مقدّمة المؤلّف

كلّما يكون الإنسان «أعلم» بمسائل التوحيد فإنّه سيكون «أقدر» على توسيع آفاق رؤيته الكونية، وارتقاء مستواه الدينى فى الصعيد الفكرى والمعرفى، وامتلاک العقيدة الدينية الحقّة.

ولهذا تمّ تأليف هذا الكتاب، فإنّه كتاب يستهدف بيان عقيدة أتباع مذهب أهل البيت: حول الأصل الأوّل من أصول الدين.

وقد حاولت فى هذه الدراسة بيان المعلومات العقائدية المرتبطة بالتوحيد بصورة شاملة وميسّرة وعلى شكل فقرات موجزة وتقسيمات واضحة تستهدف مساعدة القارئ على امتلاک عقيدة توحيدية ذات قواعد معرفية متينة وبنية علمية رصينة.

ومن الأُمور المهمّة التى أودّ الإشارة إليها فى هذه المقدّمة أنّ الشعور بالتعطّش إلى الحقائق المرتبطة بالتوحيد هو الذى يدفع الإنسان نحو البحث عن هذه الحقائق، أمّا الذى يعيش حالة الاستغناء المعرفى - ولا سيما نتيجة الرغبة فى البقاء على الموروث العقائدى - فإنّه لا يشعر بالحاجة نحو هذه البحوث ولا يجد فى نفسه الدافع والمحفّز للانجذاب نحوها.

والأمر الآخر الذى أودّ الإشارة إليه أنّ مضامين هذا الكتاب لا تمنح القارئ إلّا «العلم» بالحقائق المرتبطة بالتوحيد.

و «العلم» لا يشكّل العلّة التامّة لنيل البصيرة، وإنّما هو جزء العلّة، والجزء الآخر هو ارتفاع الموانع عن القلب.

ص:۸

وأبرز هذه الموانع هی الآثار التی تترکها الذنوب والمعاصی علی القلب بمختلف الأشکال المعبّر عنها بالزیغ والرین والأدران.

وبمقـدار وجود الحواجز بین القلب والعلم یقلّ مقدار انتفاع الإنسان من نور العلم؛ لأنّ العلم لا یترک أثره فی القلب إلاّ بمقدار طهارة القلب من الأدران والشوائب.

ولهـذا نجـد أشـخاصاً لدیهم «العلم» بوجود اللّه وصـفاته، ولکنّهم فی مقام «العمل» لا فرق بین عملهم وعمل الجاحدین بوجود اللّه عزّ وجلّ.

بل قد نجد أشخاصاً یحملون قبساً من نور العلم ویضیئون به الدرب للآخرین، ولکنّهم لا ینتفعون من هذا النور أبداً؛ لأنّ قلوبهم تعیش فی الظلام نتیجهٔ وقوعها فی أسر حجب الأهواء والشهوات وتلوّثها بأدران الشوائب.

والسبیل لإزالهٔ هذه الأدران والشوائب هو تهذیب النفس فی الواقع العملی وکبح جماحها أمام مغریات الحیاهٔ.

وعموماً؛ فلیس العلم هدفاً بالذات، وإنّما هو وسیلهٔ یتقرّب به الإنسان إلی کماله الحقیقی.

والعلم الـذی لا یترک أثره المطلوب فإنّه یعـدّ مجرّد مفاهیم یختزنها الإنسان فی ذهنه فی الـدنیا، وسـیکون هذا العلم وبالاً وحجّهٔ علیه فی الآخرهٔ.

والهـدف الحقیقی – فی الواقع – هو بلوغ مرحلهٔ البصـیرهٔ والارتواء من معین الإیمان بالله تعالی، والنهوض بکلّ حیویهٔ نحو حیاهٔ مفعمهٔ بتقوی الله عزّوجلّ.

علاء الحسّون

ص:۹

الفصل الأوّل: وجود الله تعالى

اشاره

* خصائص مسألة وجود الله تعالى

* إثبات وجود الله عن طريق الفطرة

* برهان النظم

* برهان الحدوث

* برهان الإمكان

ص:١٠

ص:۱۱

المبحث الأوّل: خصائص مسألة وجود الله تعالى

۱- تناول القرآن الكريم موضوع التوحيد من جهة وحدانية الله وألوهيته وربوبيته وغيرها من مراتب التوحيد.

ولم يرد في القرآن دليل صريح على إثبات أصل وجود الله؛ لأنّ القرآن تعامل مع مسألة وجود الله كمسألة ثابتة ومفروغ عنها، وكأنّها مسألة بديهية لا يحتاج إثباتها إلى دليل أو برهان.

ولهذا قال تعالى: أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ [إبراهيم: ۱۰]

تنبيه: المشكلة الأساسية التي واجهتها البشرية - على مرّ العصور - لم تكن في مسألة «أصل وجود الله» ، وإنّما كانت في مسألة «وحدانية الله وربوبيته» ، ولهذا:

أصبح «توحيد وجود الله» الأصل الأوّل من أصول الدين.

ولم يصبح «إثبات وجود الله» الأصل الأوّل من أصول الدين.

أهم طرق إثبات وجود الله:

أوّلاً- طريق الفطرة، وسنبيّن تفاصيل هذا الطريق في المبحث القادم.

ثانياً- طريق الاستدلال، أي: طريق إقامة الأدلة والبراهين العقلية، من قبيل: برهان الحدوث وبرهان الإمكان، وهي البراهين التي سنبيّنها بصورة مفصّلة في المباحث الآتية.

المبحث الثاني: إثبات وجود الله عن طريق الفطرة

الفطرة : الفطرة منبع كامن في باطن الإنسان يجذبه نحو المبدأ الأعلى.

وهذا المنبع هو الذي يرشد الإنسان إلى حقائق كامنة في أعماق ذاته ويدفعه نحو البحث عمّا يروي تعطّشه الروحي في الصعيد الديني والمعنوي.

ص:۱۲

خصائص الأمور الفطرية:

۱- موجودة فی أعماق ذات کلّ إنسان.

۲- تتحرّک بوحی داخلی، ولا تحتاج إلی تعلیم وتعلّم.

۳- لا تخضع لتأثیر العوامل الخارجیة(۱)

۴- تعتریها حالة الشدّة والضعف، ولکنّها ثابتة، ولا یمکن استئصالها أو القضاء علیها.

الفطرة والإیمان بوجود الله:

إنّ الایمان بوجود الله أمر فطری.

دلیل ذلک : وجود «الرغبة الدینیّة» بین أبناء البشـر علی مرّ العصور واختلاف الشعوب، وهذا ما یدفعنا إلی الإذعان بأنّ هذا الشعور أمر فطری.

ولو کان هذا الشعور:

۱- یتواجد عند بعض الناس دون غیرهم.

۲- یحتاج إلی تعلیم وتعلّم.

۳- یخضع للعوامل والظروف الخارجیة.

۴- غیر ثابت فی الذات البشریة.

لوجب أن تکون هذه الرغبة الدینیّة فقط عند من تتوفّر عندهم هذه الشروط.

ولوجب أن توجد هذه الرغبة الدینیّة عند بعض الأشخاص أو بعض الطبقات الخاصة أو بعض الشعوب فقط دون غیرهم.

ولکن الواقع یکشف عکس هـذا الأمر تماماً، ونحن نری بأنّ الرغبة الدینیّة تستیقظ فی باطن کلّ إنسان، ویشـعر بها الإنسان تلقائیاً، ولا سیما فی حالة الشدّة والبلاء.

فیثبت أنّ «الرغبة الدینیّة» أمر فطری فی الذات الإنسانیّة، وهی تمتلک کلّ خصائص الأمور الفطریة التی ذکرناها آنفاً.

۱- من قبیل العوامل الجغرافیة والسیاسیة والاقتصادیة وغیرها.

ص:۱۳

تنبيهات:

۱- إنّ الأمور الفطرية - فى خصوص معرفة الله - تنقسم إلى قسمين:

أوّلاً: المدركات الفطرية، من قبيل: معرفة الله الفطرية.

ولهذا تسمّى معرفة الله التى لا تحتاج إلى تعلّم ب- «معرفة الله الفطرية» .

ثانياً: الميول والرغبات الفطرية، من قبيل: عبادة الله الفطرية.

ولهذا يسمّى الشعور بوجود اللّه والرغبة فى عبادته فى كلّ إنسان ب- «عبادة الله الفطرية» أو «التديّن الفطرى»(۱)

۲- يتّجه الإنسان بفطرته نحو «عبادة الله» كما يتّجه بغريزته نحو حبّ الذات وحبّ الخير وحبّ الجاه وحبّ الاستطلاع.

۳- تعتبر الفطرة الدافع الابتدائى نحو الإيمان بوجود الله، ثمّ يتكامل هذا الإيمان بمساعدة العقل.

بعبارة أخرى:

إنّ «الفطرة» تقوم بعملية الاستعداد والتوجّه نحو الله تعالى.

أمّا الطريق إلى الله تعالى فهو «العقل» .

ودور «الأنبياء» هو التنبيه ومخاطبة العقل وإقناعه بالدليل والبرهان.

۴- إنّ التيارات المعاكسة والمخالفة للإيمان بوجود الله قد تؤدّى إلى تضعيف الاتّجاه الفطرى للإنسان نحو الإيمان، ولكن هذه التيارات لا تستطيع أبداً أن تستأصل هذا الاتّجاه أو تقضى عليه بالمرّة.

۵- كانت أبرز وظائف الأنبياء تحذير الناس من عبادة الموجودات التى لاتستحق العبادة، من قبيل: الأصنام، الشمس، القمر و. . . كى لا يروى الناس تعطّشهم الفطرى للعبادة بمصاديق كاذبة للآلهة.

الفطرة فى أحاديث أهل البيت: :

۱- قال رسول الله (ص) : «كلّ مولود يولد على الفطرة، يعنى: المعرفة بأنّ

۱- انظر: نظرة حول دروس فى العقيدة الإسلامية، محمّد تقى مصباح اليزدى، إعداد: عبدالجواد الإبراهيمى: الدرس الخامس، ص ۳۱.

ص:۱۴

الله عزّوجلّ خالقه»(۱)

۲- أقوال أهل البيت: حول قوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها [الروم: ۳۰]:

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

«فطرهم علی معرفته أنّه ربّهم، ولولا ذلک لم یعلموا- إذا سُئلوا- من ربّهم ولا من رازقهم»(۲)

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«فطرهم علی التوحید»(۳)

۳- سُئِل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْـهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی]الأعراف: ۱۷۳[، فقال (ع) :

«ثبتت المعرفة فی قلوبهم، ونسوا الموقف، وسیذکرونه یوماً ما، ولولا ذلک لم یدر أحد مَن خالقه ولا مَن رازقه» (۴)

المبحث الثالث: برهان النظم

اشاره

معنی النظم:

«النظم» هو الائتلاف بین الأشیاء لأداء مهمّة معیّنة.

ویقابل هذا المعنی «الفوضی» .

مثال ذلک:(۵)

۱- الکلمات: التی تشاهدها علی هذه الصفحة رُتّبت لتفهم منها مقاصد معیّنة، فلهذا یقال حول هذه الکلمات: إنّها «منظّمة» .

ولو کانت هذه الکلمات منثورة نثراً عشوائیاً، لما حصل منها المقصود المطلوب، ولقیل عنها: إنّها «غیر منظّمة» .

۲- مواد البناء: إذا رتّبها بانیها علی هیئة دار للسکنی، فسیُقال عنها: إنّها «منظّمة» .

۱- الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۱۳، ح ۳

۲- المحاسن، أبو جعفر البرقی، ج۱، صص ۳۷۵ و ۳۷۶، ح ۸۲۴ / ۲۲۶

۳- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۳۲۱، ح ۵

۴- المحاسن، ج۱، ص ۳۷۶، ح ۸۲۶/ ۲۲۸.

۵- انظر: محاضرات فی العقیدة الإسلامیة، أحمد البهادلی، صص ۲۳۹ و ۲۴۰ بتصرّف .

ص:۱۵

ولکن هذه المواد لو کُدّست دون ترتیب معیّن فإنّها ستفقد قابلیتها للسکنی، وسیقال عنها فی هذه الحالة: إنّها «غیر منظّمة» .

۳- رتّب مخترع جهاز المذیاع أدوات هذا الجهاز لسحب ذبذبات الأصوات التی ترسلها محطّات الإذاعة، فیقال لهذه الأدوات: إنّها «منظّمة» .

ولکن هذه الأدوات لو جُمعت وجعلت فی صندوق من غیر تنسیق فإنّها ستفقد القدرة علی سحب ما یذاع من المحطّات، فسیُقال عنها فی هذه الحالة: بأنّها «غیر منظّمة» .

تقریر برهان النظم:

عندما یتأمّل الإنسان فی السماوات والأرض وما بینها. . .

فإنّه یری بأنّها مخلوقة بأحسن نظم وأتقن تدبیر. .

فیحکم العقل بأنّه:

لابدّ لهذا النظم من منظّم حکیم.

ولابدّ لهذا التدبیر من مدبّر علیم.

فیثبت بذلک وجود منظّم حکیم ومدبّر علیم لهذا العالم.

تنبیه: غایة ما یثبته «برهان النظم» ضرورة وجود «منظّم» و «مدبّر» للعالم فقط، أعم من کونه هو الله تعالی أو غیره، وتوجد فی هذا الصعید أدلة أخری -سنبیّنها لاحقاً - تثبت وجود الله ووحدانیته تعالی.

برهان النظم فی القرآن الکریم وأحادیث أهل البیت: :

یعدّ برهان النظم من أکثر البراهین التی اهتمّ بها القرآن الکریم، وأکّدت علیه أحادیث أهل البیت: ، ومن هذه النصوص:

۱. قال تعالی: إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیات لِأُولِی الْأَلْباب . [آل عمران: ۱۹۰]

۲. قال تعالی: إِنَّ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَآیاتٍ لِلْمُؤْمِنِینَ * وَ فِی خَلْقِکُمْ وَ ما یَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آیاتٌ لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ * وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ

ص:۱۶

مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْیا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ تَصْرِیفِ الرِّیاحِ آیاتٌ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ . [الجاثیة: ۳- ۵].

۳. بیّن الإمام الصادق (ع) فی الحدیث المعروف المروی عن المفضّل فی التوحید الکثیر من مصادیق النظم فی مخلوقات الله تعالی، وقال (ع) فی هذا الحدیث:

«. . . ولعمری ما أتی الجهّال من قبل ربّهم وأنّهم لیرون الدلالات الواضحة والعلامات البیّنات فی خلقهم وما یعاینون من ملکوت السماوات والأرض والصنع العجیب المتقن الدال علی الصانع. . .

والعجب من مخلوق یزعم أنّ الله یخفی علی عباده وهو یری أثر الصنع فی نفسه بترکیب یبهر عقله وتألیف یبطل حجّته.

ولعمری لو تفکّروا فی هذه الأمور العظام لعاینوا من أمر الترکیب البیّن ولطف التدبیر الظاهر. . . ما یدلّهم ذلک علی الصانع، فإنّه لا یخلو شیء منها من أن یکون فیه أثر تدبیر وترکیب یدلّ علی أنّ له خالقاً مدبّراً. . .» .(۱)

مناقشة رأی المادیین حول منشأ النظم:(۲)

ذهب بعض المادیین إلی أنّ العالم وُجد نتیجة سلسلة من العلل المتتالیة.

ولکلّ شیء فی هذا العالم علّة، ولهذه العلّة علّة إلی ما لا یتناهی من العلل.

وهذا فی نفسه یوجد النظم بصورة لا إرادیة، ویشکّل فی هذا العالم سلسلة مترابطة ومنظّمة.

بعبارة أخری:

إنّ الناظم فی العالم عبارة عن العلل المکوّنة لهذا العالم.

ولیس النظم شیئاً آخر وراء العلل الموجودة فی العالم.

بل النظم عبارة عن الترابط الموجود فیما بین هذه العلل الحاکمة علی هذا العالم.

۱- بحار الأنوار، ج۳، صص۱۵۲ و ۱۵۳، ب ۵، خبر الإهلیلجة

۲- انظر: التوحید، مرتضی مطهری، صص۶۴ - ۸۷.

ص:۱۷

یرد علیه:

۱- التسلسل - کما سنبیّن - باطل، وإذا کان لکلّ علّة فی العالم علّة أخری، فلابدّ أن یصل الأمر إلی علّة قائمة بذاتها تشکّل الانطلاقة لهذه السلسلة.

۲- «العلل» التی لا تمتلک «الشعور» و «الإدراک» ، تعمل بصورة عشوائیة وغیر متّجهة نحو هدف معیّن.

ولهذا لابدّ من توجیه مرکزی لهذه العلل، ولابدّ من وجود قوّة عُلیا ذات شعور وإدراک تدبّر وتدیر نظام الأسباب والمسبّبات، وتغرس فی کلّ علّة ما یهدیها إلی أهدافها المطلوبة.

مثال ذلک:

القوّة المحرّکة لید الکاتب قادرة فقط علی تحقّق الکتابة.

ولکن الکتابة لا ـ تکون مفهومة وذا هدف إلاّ ـ أن یکون الکاتب صاحب شعور وإدراک بحیث یتمکّن من إیصال مقصوده إلی المخاطب عن طریق اختیار أفضل الکلمات.

الصدفة وحدوث العالم:

معنی الصدفة:

الصدفة تعنی تحقّق أحداث منظّمة فی العالم من دون أن یکون وراءها تخطیط أو محاسبة أو تنظیم.

تنبیه: لیس المقصود من «الصدفة» أن یوجد حدث بنفسه ومن دون علّة لوجوده، أو تتحقّق ظاهرة بذاتها ومن دون سبب خارجی لها؛ لأنّ هذا الأمر لم‌یقل به أحد، کما أنّه یتنافی مع «قانون العلّیة» ، وإنّما المقصود من «الصدفة» أن یوجد حدث منظّم من دون أن یکون وراءه جهة ذات شعور وإدراک تدیر وتنظّم شؤونه.

مناقشة رأی المادیین القائلین بالصدفة فی نشوء العالم:

أنکر بعض المادیین وجود التخطیط والتنظیم فی نشوء العالم من قبل جهة

ص:۱۸

ذات شعور وإدراک تدیر وتنظّم شؤون هذا العالم، وقالوا بأنّ العالم لم یخلق علی أساس من التنظیم المتقن والمسبق، وإنّما خُلِق نتیجة سلسلة من التفاعلات الطویلة والحرکات المتتالیة من دون أن یکون وراء هذه العلل أیّ تخطیط أو تنظیم.

یرد علیه:

۱- البحوث العلمیة التی أجراها العلماء فی مختلف مجالات العلوم أثبتت بأنّ الأشیاء الموجودة فی العالم خُلقت وفق نظام تهیمن علیه حسابات دقیقة مدهشة بحیث یکون من المستحیل للمادّة الصمّاء والعلل التی لا تمتلک الشعور والإدراک أن تکون سبباً لخلق هذا النظام.

۲- لا ینکر أحد وجود «الصدفة» فی العالم؛ لأنّها موجودة بمفهوم نسبی لامطلق، ولکن لا یخفی بأنّ «الصدفة» عمیاء وغیر مدرکة وغیر منظّمة ولاتخضع لأیّ حساب وقانون، ولهذا کلّما ازداد الشیء تعقیداً فی نظامه ضعف احتمال الصدفة فی حصول أثره.

مثال:

إذا مسک أحد الأطفال قلماً، وکتب حرفین علی ورقة، فإنّنا یسعنا احتمال وقوع الصدفة فی کتابة هذا الطفل لهذین الحرفین.

ولکن إذا کتب هذا الطفل رسالة ذات معانی رائعة وجمیلة، فإنّنا نجزم بأنّ الأمر لم یحدث صدفة، بل یثبت عندنا بأنّ هذا الطفل عارف بالقراءة والکتابة.

۳- لو سلّمنا بأنّ «الصدفة» لعبت دوراً هامّاً فی خلق هذا العالم، فإنّنا لانسلّم بأنّ الصدفة قادرة علی خلق شیء لا من شیء، بل غایة ما تقوم به الصدفة عبارة عن إیجاد مخلوق جدید متکوّن من أشیاء کانت موجودة قبله، ولهذا تعجز نظریة «الصدفة» عن بیان منشأ الذّرات الأوّلیة المکوّنة للعالم.

۴- غایة ما تقوم به الصدفة عبارة عن «تأثیر الأشیاء بصورة لا شعوریة علی الأشیاء الأخری» ، ولکنّنا عندما نتأمّل ونتدبّر فی هذا العالم نری وجود انسجام بین أحداثه وظواهره.

ص:١٩

وهذا ما يثبت وجود مدبّر ومنظّم وراء مجموع العلل والمعاليل الموجودة فى هذا العالم.

المبحث الرابع: برهان الحدوث

اشاره

تمهيد:

معنى الحدوث:

عندما نقول: هذا الشيء «حادث» ، معنى ذلك: أنّ هذا الشيء لم يكن ثمّ كان، أي: كان «معدوماً» ثمّ صار «موجوداً»(١)

معنى القديم (الأزلى) :

عندما نقول: هذا الشيء «قديم» ، معنى ذلك: أنّ هذا الشيء موجود فى الأزل، ولا بداية لوجوده، وهو «الموجود» الذى لم يسبقه «العدم» (٢)

برهان الحدوث:

(٣)

المقدّمة الأولى: العالم(۴)حادث.

المقدّمة الثانية: كلّ حادث يحتاج إلى مُحدِث.

النتيجة: العالم يحتاج إلى مُحدِث.

بيان المقدّمة الأولى: أدلة حدوث العالم (أى: حدوث الأجسام)

الدليل الأوّل: كلّ جسم لا يخلو من الحوادث. وكلّ ما لا يخلو من الحوادث

١- انظر: التوحيد، ص ٢٩۶؛ النكت الاعتقادية، الشيخ المفيد، ص١۶؛ تلخيص المحصّل، نصيرالدين الطوسى، ص٢۴٢؛ قواعد المرام، ميثم البحرانى، ص۶٧؛ كشف المراد، العلاّمة الحلّى، ص٨٢

٢- التوحيد، ص٢٩۶؛ النكت الاعتقادية، ص١۶؛ الرسائل العشر، الشيخ الطوسى، ص٩٣؛ كشف المراد، العلاّمة الحلّى، ص٨٢

٣- انظر: شرح جمل العلم والعمل، الشريف المرتضى، ص۴٣؛ المسلك فى أصول الدين، المحقّق الحلّى، ص٣٩ - ۴٠؛ قواعد العقائد، نصيرالدين الطوسى، ص۴۶؛ قواعد المرام، ص۶٧؛ كشف المراد، ص ٣٩٢؛ مناهج اليقين، العلاّمة الحلّى، ص١۵٨

۴- «العالم» عبارة عما سوى الله تعالى؛ انظر: قواعد العقائد، ص٣٩؛ قواعد المرام، ص۵٩؛ كشف الفوائد، العلاّمة الحلّى، ص١٣٣.

ص:۲۰

فهو حادث. فكلّ جسم حادث(۱)

هذا الدليل مبنى على إثبات ثلاث قضايا:

الأولى: وجود الحوادث.

الثانية: كلّ جسم لا يخلو من الحوادث.

الثالثة: كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

القضية الأولى: إثبات وجود الحوادث ۲

(۲)

الحوادث عبارة عن:

۱- الحركة؛ ۲- السكون؛ ۳- الاجتماع؛ ۴- الافتراق.

ووجود هذه الحالات فى الأجسام أمر بديهى لا يحتاج إلى استدلال.

التعريف بالحوادث:(۳)

۱- الحركة: هى كون الجسم فى مكان بعد كونه فى مكان آخر.

۲- السكون: هى كون الجسم فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان.

۳- الاجتماع: هى كون الجسمين فى مكانين بحيث لا يكون بينهما مسافة ولابُعد.

۴- الافتراق: هى كون الجسمين فى مكانين بحيث يكون بينهما مسافة وبُعد.

القضية الثانية: إثبات أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث

إنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث، أى: لا تخلو من «الحركة» و «السكون» و «الاجتماع» و «الافتراق» .

توضيح ذلك:

لابدّ لكلّ «جسم» أن يكون فى «مكان» .

ومن المستحيل أن يكون «الجسم» فى لا «مكان» .

۱- انظر: قواعد العقائد، ص۳۹؛ کشف الفوائد، ص۱۳۵

۲- المصدر

۳- انظر: التوحيد، ص۲۹۶. قواعد العقائد، ص۴۰.

ص:۲۱

وکون «الجسم» فی «مکان» معناه: أنّه لا یخلو من «السکون» و «الحرکة» ، أی:

۱- یستقر «الجسم» فی «مکانه» فیکون فی «سکون» .

۲- ینتقل «الجسم» إلی «مکان آخر» ، فیکون فی «حرکة» .

وإذا کان مع «الجسم» «جسماً» آخر:

فلا تخلو علاقة هذا الجسم مع الجسم الآخر من «الاجتماع» و «الافتراق» ، أی:

۱- لا یتوسّط بین «الجسمین» شیء آخر، فیکونان فی «اجتماع» .

۲- یتوسّط بین «الجسمین» شیء آخر، فیکونان فی «افتراق» .

فنستنتج: أنّ الأجسام لا تخلو من الحوادث(۱).

القضیة الثالثة: إثبات کلّ ما لا یخلو من «الحوادث» فهو «حادث» .

إنّ الأجسام تعتریها حالات خارجیة، وهی:

۱- الحرکة؛ ۲- السکون؛ ۳- الاجتماع؛ ۴- الافتراق.

وماهیة جمیع هذه الحالات هی «التغییر» (۲)الدال علی «الحدوث» ، أی: الدال علی الاتّصاف ب- «الوجود» المسبوق ب- «العدم» .

فیثبت أنّ الأجسام حادثة.

قال الشیخ الصدوق: «ومن الدلیل علی أنّ الأجسام مُحدَثة:

أنّ الأجسام لا تخلو من أن تکون مجتمعة أو مفترقة، ومتحرّکة أو ساکنة.

والاجتماع والافتراق والحرکة والسکون مُحدَثة.

فعلمنا أنّ الجسم محدَث؛ لحدوث ما لا ینفک منه»(۳)

الدلیل الثانی علی حدوث الأجسام :(۴)لا یصح أن تکون الأجسام أزلیة.

۱- انظر: قواعد العقائد، ص ۴۰؛ کشف الفوائد، ص ۱۳۷

۲- یتمثّل هذا التغییر بتبدّل بعض الأجسام إلی البعض الآخر، وتطرّق الزیادة والنقصان إلیها واحتیاجها فی وجودها إلی غیرها و. .

۳- التوحید، ص ۳۰۰

۴- انظر: قواعد العقائد، صص ۴۳ - ۴۴؛ کشف الفوائد، ص۱۴۴.

ص:۲۲

لأنّها لو كانت أزلية لكانت فى الأزل إمّا «متحرّكة» أو «ساكنة» وكلاهما محال.

دليل استحالة كون الأجسام متحرّكة فى الأزل:

«الأزلية» تستدعى عدم المسبوقية بالغير(۱)

و «الحركة» تستدعى المسبوقية بالغير(۲)

ف- «الأزلية» و «الحركة» لا يجتمعان.

فيثبت أنّ الأجسام لا يصح أن تكون أزلية.

حدوث العالم فى أحاديث أهل البيت: :

۱- قال رسول الله (ص) :

«الحمد لله الذى لا إله إلّا هو الملك الحقّ المبين. . .

كُنتَ قبل كلّ شيء.

وكَوّنتَ كلّ شيء.

وابْتَدَعْتَ كلّ شيء»(۳)

۲- قال الإمام على (ع) :

«. . . لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة.

ولا من أوائل أبديّة.

بل خلق ما خلق فأقام حدّه.

وصوّر ما صوّر، فأحسن صورته»(۴)

۳- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«كان الله ولا شيء غيره. . .»(۵)

۴- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«ياذا الذى كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلّ شيء، ثمّ يبقى ويفنى كلّ شيء. .» (۶)

۵- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

۱- لأنّ «الأزلى» عبارة عن الشيء الذى لا بداية له، فلا يكون قبله شيء

۲- لأنّ «الحركة» عبارة عن كون الجسم فى مكان بعد كونه فى مكان آخر

۳- بحار الأنوار، ج۵۷، صص ۳۶ و ۳۷، ب ۱، ح ۹

۴- نهج البلاغة، الخطبة ۱۶۳

۵- التوحيد، ص ۱۴۵، ب ۱۱، ح ۱۲

۶- المصدر، ص ۴۸.

ص:٢٣

« خلق [الله تعالى] الشيء لا من شيء كان قبله.

ولو خلق الشيء من شيء، إذن لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذن ومعه شيء.

ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذى جميع الأشياء منه. . .»(١)

٦- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

« إنّ الله تبارک وتعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الأشياء لا من شيء.

ومن زعم أنّ الله تعالى خلق الأشياء من شيء فقد كفر.

لأنّه لو كان ذلک الشيء الذى خلق منه الأشياء قديماً معه فى أزليّته وهويته كان ذلک الشيء أزلياً. بل خلق الله تعالى الأشياء كلّها لا من شيء. . .» (٢).

٧- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

« الحمد لله الذى كان إذ لم يكن شيء غيره. وكوّن الأشياء فكانت كما كوّنها. . .»(٣)

٨- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : ما الدليل على حدث الأجسام؟

فقال (ع) :

«إنّى ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً إلّا إذا ضمّ إليه مثله صار أكبر، وفى ذلک زوال وانتقال عن الحالة الأولى.

ولو كان قديماً ما زال ولا حال؛ لأنّ الذى يزول ويحول يجوز أن يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول فى الحدث. . .» (٤)

٩- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«إنّه ليس شيء إلّا يبيد أو يتغيّر أو يدخله الغِيَر والزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة إلّا ربّ العالمين. . .»(٥)

١٠- قال الإمام موسى بن جعفر (ع) :

١- التوحيد، ص ٦٦، ب ٢، ح ٢٠

٢- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج٢، ص٦٠٧، ب ٣٨٥، ح ٨١

٣- التوحيد، ص ٧٣، ٢، ح ٢٩٠

٤- المصدر، ص ٢٩٠، ب ٤٢، ح ٦

٥- المصدر، ص٣٠٧، ب ٤٧، ح ٢.

ص:۲۴

«. . . وهو الأوّل الذی لا شیء قبله. والآخر الذی لا شیء بعده.

وهو القدیم وما سواه مخلوق مُحدَث، تعالی عن صفات المخلوقین علوّاً کبیراً»(۱)

النتیجة: إنّ الله سبحانه وتعالی متفرّد بالأزلیة، ولا حقّ لأحد أن یوصف شیئاً غیر الله تعالی بالقدم والأزلیة.

تنبیه: ۱- قولنا بحدوث العالم لا یعنی وجود مدّة بین الله تعالی وأوّل المحدثات؛ لأنّ الأوقات محدثة، بل المقصود أنّه تعالی قبلها (۲)

۲- وصفه تعالی ب- «کان» لا یعنی تحدیده تعالی فی إطار الزمان، بل معنی ذلک کما قال الإمام علی (ع) :

« إن قیل: «کان» فعلی تأویل أزلیة الوجود، وإن قیل: «لم یکن» فعلی تأویل نفی العدم» (۳).

بیان المقدّمة الثانیة لبرهان الحدوث: کلّ حادث یحتاج إلی مُحدِث:

هذه المقدّمة بدیهیة، ولهذا فهی غنیّة عن الإثبات بالدلیل والبرهان.

ویطلق علی هذه المقدّمة ب- «قانون العلّیة» ، وهو قانون عام شامل، ویعتبر الأساس لجمیع المساعی العلمیة والعادیة للبشریة.

دور «قانون العلّیة» فی إثبات الصانع لهذا العالم:

۱- قال الشیخ الصدوق: «[لولا قبول قانون العلّیة لجاز] وجود کتابة لا کاتب لها، ودار مبنیة لا بانی لها، وصورة محکمة لا مصوّر لها [وهذا غیر معقول، فیثبت وجود صانع لهذا العالم]»(۴)

۲- قال الشیخ الطوسی: «الذی یدل علی أنّ لها [أی: للأجسام] مُحدِثاً هو

۱- التوحید، ص ۷۴، ب ۲، ح ۳۲

۲- انظر: کنز الفوائد، أبو الفتح الکراجکی، ج ۱، ص ۴۶

۳- التوحید، ص ۷۱، ب ۲، ح ۲۷

۴- المصدر، ص ۲۹۲، ب ۴۲، ذیل ح ۶.

ص:۲۵

ما يثبت في الشاهد من أنّ الكتابة لابدّ لها من كاتب، والبناء لابدّ له من بان، والنساجة لابدّ لها من ناسج، وغير ذلك من الصنائع» (۱)

۳- قال ابن زهرة الحلبي: «إذا ثبت حدوث الأجسام فلابدّ لها من مُحدِث لحاجة كلّ محدَث في الشاهد في حدوثه مع الجواز إلى مُحدِث منّا، كالصياغة مثلاً والكتابة، وقد ثبت حدوث الأجسام على هذا الوجه، فيجب أن يكون لها مُحدِث»(۲)

تنبيه: هذه الأقوال كلّها مقتبسة من حديث شريف للإمام علي (ع) قال فيه:

« فالويل لمن أنكر المقدِّر، وجحد المدبِّر! زعموا أنّهم كالنبات ما لهم زارع ولالاختلاف صورهم صانع، لم يلجؤوا إلى حجّة فيما ادّعوا، ولا تحقيق لما وَعَوا! وهل يكون بناء من غير بان. . . ؟ !»(۳)

برهان الحدوث في أحاديث أهل البيت: :

۱- قال الإمام علي (ع) :

«الحمد لله. . . الدالّ على قِدَمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده. . . مستشهدٌ بحدوث الأشياء على أزليّته»(۴)

۲- قال الإمام علي (ع) :

«الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه، وبمُحدَثِ خلقِه على أزليّته» (۵)

۳- قال الإمام علي (ع) :

«بصنع الله يستدل عليه. . . جعل الخلق دليلاً عليه. . .»(۶)

۴- سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : ما الدليل على صانع العالم؟

قال (ع) :

«وجود الأفاعيل التي دلّت على أنّ صانعها صنعها، ألا ـ ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيّد مبنى، علمت أنّ له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم‌تشاهده»(۷)

۱- الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص ۴۹

۲- غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، ج۲، ص ۲۷

۳- بحار الأنوار، ج۳، ص ۲۶، ب ۳، ح ۱

۴- نهج البلاغة، الخطبة ۱۸۵

۵- المصدر، الخطبة ۱۵۲

۶- الإرشاد، الشيخ المفيد، ج۱، صص ۲۲۳ - ۲۲۴

۷- التوحيد، ص ۲۳۹، ب ۳۶، ح ۱.

ص:۲۶

۵- سُئل الإمام على بن موسى الرضا (ع) : . . . ما الدليل على حدوث العالم؟

قال (ع) :

«أنت لم تكن، ثمّ كنت، وقد علمت أنّك لم تكوّن نفسك، ولا كوّنك من هو مثلك»(۱)

تنبيه: إثبات «وجود الله» عن طريق «وجود الحوادث» فى برهان الحدوث، يعدّ دليلًا لأصحاب المستويات المتوسّطة فى الوعى الدينى، وإلّا فإنّ دليل إثبات وجود الله تعالى عند أصحاب المستويات الرفيعة فى الوعى الدينى أسمى من هذا الاستدلال.

ولهذا ورد عن أهل البيت: :

۱ – قال الإمام على (ع) :

« يا من دلّ على ذاته بذاته» (۲).

۲ – قال الإمام الحسين (ع) :

« كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك؟ ! أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟ ! متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ! ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هى التى توصل إليك؟ ! عميت عين لاـ تراك عليها رقيباً»(۳)

المبحث الخامس: برهان الإمكان

تمهيدات:

التمهيد الأوّل: بطلان الدور

معنى الدور: «الدور» عبارة عن توقّف كلّ واحد من الشيئين على صاحبه(۴)

بعبارة أخرى:

«الدور» هو أن يكون وجود أحد الأشياء متوقّفاً على وجود شىء ثان، وفى نفس الوقت يكون وجود هذا الشىء الثانى متوقّفاً على وجود الشىء الأوّل.

۱- التوحيد، ص ۲۸۶، ب ۴۲، ح ۳

۲- بحارالأنوار، ج ۷۸، ص ۳۳۹، ب ۸۲، ح ۱۹

۳- المصدر، ج ۶۴، ص ۱۴۲، ب ۴، ذيل ح ۷

۴- النكت الاعتقادية، صص ۲۰ و ۲۱؛ الباب الحادى عشر للعلاّمة الحلّى، شرح مقداد السيورى، ص۸.

ص:۲۷

دليل بطلان الدور:

مقتضى كون وجود الشيء الأوّل متوقّفاً على وجود الشيء الثاني أن يكون الشيء الثاني متقدّماً على الشيء الأوّل.

ومقتضى كون وجود الشيء الثاني متوقّفاً على وجود الشيء الأوّل أن يكون الشيء الثاني متأخّراً عن الشيء الأوّل.

فينتج كون الشيء الواحد في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد:

متقدّم وغير متقدّم، ومتأخّر وغير متأخّر.

وهذا جمع بين نقيضين، ولا شك في بطلانه(۱)

النتيجة: كلّ أمر قائم على «الدور» لا يتحقّق أبداً.

مثال ذلك: إذا كان شخصان في مكان.

فقال أحدهم: لا أخرج من هذا المكان حتّى يخرج الشخص الثاني.

وقال الثاني: لا أخرج من هذا المكان حتّى يخرج الشخص الأوّل.

فإذا أراد كلّ واحد منهما أن يلتزم بقوله، فلن يتحقّق خروج أحدهما من ذلك المكان أبداً.

لأنّ خروج الشخص «الأوّل» متوقّف على خروج الشخص «الثاني» .

وخروج الشخص «الثاني» متوقّف على خروج الشخص «الأوّل» .

والشخص «الأوّل» لا يخرج حتّى يخرج الشخص «الثاني» .

والشخص «الثاني» لا يخرج حتّى يخرج الشخص «الأوّل» .

فلن يتحقّق الخروج أبداً.

لأنّه قائم على «الدور» .

التمهيد الثاني: بطلان التسلسل

معنى التسلسل: لكلّ معلول علّة، ولهذه العلّة علّة أخرى، وهكذا يستمر الأمر إلى ما لا نهاية من العلل المفتقرة في وجودها إلى العلل الأخرى(۲)

۱- انظر: تلخيص المحصّل، نصيرالدين الطوسي، ص ۲۴۵؛ مناهج اليقين، العلّامة الحلّي، ص ۱۵۷

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۱؛ الباب الحادي عشر، صص ۸ و ۹.

ص:۲۸

دليل بطلان التسلسل:

جميع «العلل» فی التسلسل غير قائمة بذاتها، بل مفتقرة إلی غيرها.

فيُطرح – فی هذا المقام – هذا السؤال:

ما هو السبب الذی أخرج هذا التسلسل من «العدم» إلی «الوجود» ؟

وهذا السؤال هو الذی يفنّد التسلسل ويثبت بطلانه.(۱)

النتيجة: يحكم العقل عند تسلسل العلل بلزوم انتهاء هذه العلل إلی علّة قائمة بذاتها وغير مفتقرة فی وجودها إلی غيرها، لتكون هذه العلّة هی السبب لخروج هذا التسلسل من «العدم» إلی «الوجود»(۲)

مثال ذلک: لو فرضنا وجود مجموعة لا متناهية من الأشخاص فی مكان فقال أحدهم: لا أخرج من هذا المكان حتّی يخرج الثانی.

وقال الثانی: لا أخرج من هذا المكان حتّی يخرج الثالث.

وقال الثالث: لا أخرج من هذا المكان حتّی يخرج الرابع.

وهكذا كلّ واحد من هؤلاء يعلّق خروجه علی خروج الذی بعده.

فالنتيجة واضحة، وهی عدم تحقّق خروج أی واحد من هولاء من هذا المكان.

لأنّ خروج كلّ واحد من هؤلاء متوقّف علی الآخر، وهذا التوقّف لا نهاية له.

ولهذا:

لاـ يوجد طريق لتحقّق «الخروج» إلّا بوجود شخص فی هذه المجموعة يخرج من ذلک المكان بذاته ومن دون تعليق خروجه علی غيره، فبذلک يتحقّق خروج الباقين واحداً تلو الآخر.

التمهيد الثالث: تعريف الواجب والممكن والممتنع

لكلّ ما يتصوّره العقل «وجوداً» لا يخلو من إحدی الأوصاف التالية: (۳)

۱– المصدر

۲– انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۱؛ الباب الحادی عشر، صص ۸ و ۹

۳– انظر: الباب الحادی عشر، صص ۵ و ۶.

ص:۲۹

۱- واجب الوجود؛ ۲- ممتنع الوجود؛ ۳- ممكن الوجود.

تعريف هذه الأقسام:

«الوجوب» عبارة عن صفة للشيء الذى يحكم العقل بحتمية وجوده.

و «واجب الوجود» هو الشيء الذى يكون موجوداً بذاته، ولا يفتقر فى وجوده إلى غيره، ولا يتوقّف وجوده على وجود موجود آخر(۱)

ممتنع الوجود:

«الامتناع» عبارة عن صفة للشيء الذى يحكم العقل باستحالة وجوده الخارجى.

و «ممتنع الوجود» هو الذى يستدعى من صميم ذاته عدم وجوده، فلا يحتاج إلى علّة فى اتّصافه بالعدم.

مثال ذلك: وجود معلول بلا علّة، اجتماع النقيضين وارتفاعهما، شريك البارى.

ممكن الوجود: (۲)

«الإمكان» عبارة عن صفة للشيء الذى يحكم العقل بجواز «وجوده» و «عدم وجوده» على السواء.

و «ممكن الوجود» هو الشيء الذى تكون نسبة كلّ من «الوجود» و «العدم» إليه متساوية، فهو قد يكون «موجوداً» وقد يكون «معدوماً» .

توضيح ذلك:

«واجب الوجود» هو الذى لا يحتاج إلى «علّة» فى اتّصافه ب- «الوجود» ، بل

۱- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۱؛ الرسائل العشر، ص ۹۳. تنبيه: من أمثلة عدم توقّف الشيء على غيره: إنّ الشيء «المضيء» يكتسب إضاءته من «النور» ، ولكن «النور» لا يكتسب إضاءته من شيء آخر، وإنّما هو مضيء بذاته. إنّ الطعام «الحلو» يكتسب حلاوته من «السكّر» ولكن «السكّر» لا يكتسب حلاوته من شيء آخر، وإنّما هو حلو بذاته

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۱؛ تلخيص المحصّل، ص ۲۴۲.

ص:۳۰

يتّصف بالوجود من صميم ذاته.

و «ممتنع الوجود» هو الذى لا يحتاج إلى «علّة» فى اتّصافه ب- «العدم» ، بل يتّصف بالعدم من صميم ذاته.

ولكن «ممكن الوجود» هو الـذى يحتاج إلى «علّة» فى اتّصافه ب- «الوجود» أو «العدم» ؛ لأنّه فى حالة التساوى بين «الوجود» و «العدم» ، فيحتاج إلى علّة تخرجه من حالة التساوى، وتجرّه إمّا إلى جانب «الوجود» أو إلى جانب «العدم» .

برهان الإمكان:(۱)

المقدّمة الأولى: الإذعان بأنّ هناك واقعية ووجوداً، وأنّ العالم ليس وهماً وخيالاً.

المقدّمة الثانية: كلّ «موجود» لا يخلو - بلحاظ ذاته - من إحدى القسمين التاليين:

۱- واجب الوجود.

۲- ممكن الوجود.

المقدّمة الثالثة: «ممكن الوجود» يستحيل أن يكون موجوداً بذاته، بل يحتاج فى «وجوده» إلى غيره.

وهذا هو «قانون العلّية» الذى يحكم به العقل بالبداهة.

المقدّمة الرابعة: موجِد العالم لا يخلو من وصفين:

۱- أن يكون «واجب الوجود» ؛ ۲- أن يكون «ممكن الوجود» .

فإذا كان «واجب الوجود» ثبت المطلوب.

وإذا كان «ممكن الوجود» ، فإنّه سيكون مفتقراً فى وجوده إلى موجِد آخر.

وننقل الكلام إلى هذا الموجِد، فإنّه:

إذا كان «واجب الوجود» ثبت المطلوب.

وإذا كان «ممكن الوجود» ، فإنّه سيكون أيضاً مفتقراً فى وجوده إلى موجِد آخر. فإذا كان هذا الموجِد هو الموجِد الأوّل، لزم «الدور» ، وهو باطل، كما بيّناه سابقاً.

۱- انظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج۳، صص ۱۸ - ۲۰.

ص:۳۱

وإذا استمر وجود الموجِدات إلى مالا نهاية له، لزم «التسلسل» ، وهو باطل، كما بيّناه سابقاً.

فنضطر - في نهاية المطاف - إلى الإذعان بوجود «موجِد» يكون وجوده منذاته، وغير مفتقر إلى غيره، أي: يكون وجوده «واجب الوجود» وهو المطلوب(۱)

النتيجة: إنّ العالم بحاجة إلى موجِد واجب الوجود، أي: موجد غير محتاج في وجوده إلى علّة أخرى، ولا يتوقّف وجوده على وجود غيره.

أهم خواص واجب الوجود:(۲)

۱- قائم بذاته، ولا يتوقّف وجوده على وجود غيره؛ لأنّه لو كان كذلك لزال بزوال ذلك التوقّف، ولكان ممكن الوجود.

۲- بسيط؛ لأنّه لو كان مركّباً، لكان محتاجاً إلى أجزائه- والأجزاء بما هي أجزاء غير الكل- فيلزم أن يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير، فيكون ممكن الوجود.

۳- ليس بجسم؛ لأنّ كلّ جسم مركّب من أجزاء، وواجب الوجود لا يصح أن يكون مركّباً، للسبب المذكور في الخاصيّة السابقة.

۴- ليس بعرض من قبيل الألوان والأشكال وأمثالها؛ لأنّ الأعراض تفتقر إلى الأجسام، والافتقار والاحتياج من صفات ممكن الوجود.

۵- لا يقبل التغيّر أبداً؛ لأنّ التغيّر يحصل بوقوع الزيادة أو النقصان في ذات الشيء أو صفاته، وكلّ ذلك يستلزم أن يكون المتغيّر مركباً، وواجب الوجود لايكون مركباً، للسبب الذي مرّ ذكره في الخاصيّة الثانية.

۶- لا يقبل التعدّد أبداً؛ لأنّ التعدّد يستلزم أن يكون المعدود مركّباً، وواجب الوجود لا يكون مركباً، للسبب المذكور في الخاصيّة الثانية.

۱- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۴۵؛ قواعد العقائد، ص ۴۶؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ۱۴۸ و ۱۴۹؛ مناهج اليقين، ص ۱۵۸؛ الباب الحادي عشر، ص ۷

۲- انظر: الباب الحادي عشر، ص ۶.

ص:۳۲

«واجب الوجود» لا يكون إلّا واحداً:

لو افترضنا موجودين واجبى الوجود:

لكان كلّ واحد منهما:

مشاركاً للآخر فى كونه واجباً.

ومبايناً عنه بما يميّزه عن الآخر.

و «ما به المشاركهٔ» غير «ما به المباينهٔ» .

فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً «مما به المشاركهٔ» و «مما به المباينهٔ» .

وكلّ مركّب ممكن الوجود.

لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى جزئه.

وما يحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود.

فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، وهذا خلاف ما ذكرناه فى البدايهٔ.

فيثبت أنّ واجب الوجود لا يكون إلّا واحداً.

برهان الإمكان فى القرآن والسنّهٔ:

١- إنّ برهان الإمكان قائم على هذه الحقيقهٔ بأنّ ما فى الوجود ينقسم إلى قسمين:

أوّلاً: واجب الوجود، وهو الموجود الغنى بذاته.

ثانياً: ممكن الوجود، وهو الموجود الفقير بذاته.

وقد أشار البارى عزّ وجلّ إلى غناه واحتياج الإنسان إليه فى القرآن الكريم بقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ [فاطر: ١٥]

وَ اللهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ [محمّد: ٣٨]

٢- يفيد برهان الإمكان بأنّ ممكن الوجود لا يتحقّق بلا علّهٔ، ولا يكون هو العلّهٔ لنفسه لبطلان الدور، وقد أشار الله عزّ وجلّ فى القرآن الكريم إلى هذه الحقيقهٔ بقوله تعالى:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ [الطور: ٣٥]

ص:۳۳

۳- أشار الإمام على (ع) إلى حقيقة اتّصافه تعالى بصفة واجب الوجود:

«كلّ شيء قائم به [عزّ وجلّ]»(۱)

تنبيه: إنّ القاعدة العقلية: «كلّ موجود يحتاج إلى علّة» غير منتقضة بقولنا:

«الله موجود لا يحتاج إلى علّة» ؛ لأنّ هذه القاعدة تشمل ما هو «ممكن الوجود» فقط.

والأصح أن نقول: «كلّ ممكن الوجود يحتاج إلى علّة» ، والله تعالى واجب الوجود، فلا تشمله هذه القاعدة العقلية.

۱- نهج البلاغة، خطبة ۱۰۹.

ص:۳۴

ص:۳۵

الفصل الثانی: معرفهٔ اللّه تعالی

اشاره

* وجوب معرفهٔ الله تعالی
* عجز الحواس عن معرفهٔ الله تعالی
* عجز العقل عن معرفهٔ کنه ذات الله تعالی
* کیفیهٔ معرفهٔ الله تعالی

ص:۳۶

ص:۳۷

المبحث الأوّل: وجوب معرفة الله تعالى

أدلة وجوب معرفة الله تعالى: ۱

اشاره

(۱)

۱- وجوب دفع الضرر.

معرفة الله تعالى تزيل من الإنسان الخوف المحتمل والمُعتد به من استحقاق العقاب والحرمان من الثواب الذى بيّنه الأنبياء على مرّ العصور. وكلّ ما يؤمّل به زوال الخوف المُعتد به فهو واجب. فلهذا يثبت وجوب معرفة الله تعالى.

۲- وجوب شكر المنعم.

لا يخفى على الإنسان أن يكون له صانعاً أخرجه من العدم إلى الوجود، وأنعم عليه بمختلف النعم.

وبما أنّ شكر المنعم واجب، فلهذا تجب معرفة هذا المنعم؛ لأنّه لا يتم هذا الشكر إلّا بعد معرفة المنعم.

تنبيه: معرفة الله أمر فطرى، أى: الدافع لمعرفة الله فى وجود الإنسان غير شعورى، والإنسان يمتلك فى أعماق وجوده دافعاً ذاتياً يحفّزه على معرفة الله عزّوجلّ.

المبحث الثانى: عجز الحواس عن معرفة الله تعالى

اشاره

المقدّمة الأولى: الحواس والأدوات التجريبية مختصّة بمعرفة ما هو فى دائرة عالم المادة فقط.

۱- انظر: المسلك فى أصول الدين، صص ۹۷ و ۹۸.

ص:۳۸

المقدّمة الثانية: الله تعالى - كما سنثبت - منزّه عن عالم المادة.

النتيجة: لا تستطيع الحواس والأدوات التجريبية أن توصل الإنسان مباشرة إلى معرفة الله تعالى(۱)

أحاديث لأهل البيت: حول عجز الحواس عن معرفة الله تعالى:

۱- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«تعجز الحواس أن تدركه» (۲)

۲- قال الإمام الحسين (ع) :

«لا يدرک بالحواس. . . معروف بالآيات موصوف بالعلامات»(۳)

۳- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول الله تعالى:

«لا يدرک بالحواس. . . فكلّ شيء حسّته الحواس. . . فهو مخلوق» (۴)

۴- جاء فى حوار جرى بين الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) وأحد الزنادقة حول إثبات وجود الله تعالى:

قال الزنديق: إنّى لا أرى حواسّى الخمس أدركته [أى: أدركت الله تعالى]، وما لم تدركه حواسّى فليس عندى بموجود!

قال الإمام الصادق (ع) :

«إنّه لمّا عجزت حواسّک عن إدراک الله أنكرته، وأنا لمّا عجزت حواسّى عن إدراک الله تعالى صدّقت به» .

ثمّ بيّن الإمام الصادق (ع) بأنّ الحواس لا تدرک إلّا الأشياء المركّبة، والمركّب من شأنه الاحتياج إلى أجزائه، وبما أنّ الله تعالى منزّه عن الاحتياج فهو غير مركّب، فلهذا لا تستطيع الحواس إدراكه(۵)

تنبيه: ليس من حقّ المتمسّک بالأدوات المعرفية الحسّية إنكار وجود الله، بل

۱- تنبيه: إنّ الحواس عاجزة عن إثبات وجود الله تعالى بصورة مباشرة، ولكن يمكن الاستعانة فى هذا المجال بصورة غير مباشرة، وذلک عن طريق معرفة النظام المهيمن على هذا العالم عن طريق الحواس، ومن ثمّ الاستنتاج عن طريق العقل بوجود منظّم حكيم وراء هذا النظام الدقيق

۲- الكافى، ج ۱، ص ۱۳۸، ح ۳

۳- التوحيد، ص ۷۸، ب ۲، ح ۳۵

۴- المصدر، ص ۵۹، ب ۲، ح ۱۷

۵- انظر: بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۵۴، ب ۵، حديث الإهليجة.

ص:۳۹

غایهٔ ما یسعه– مع لحاظ کثرهٔ المجهولات البشریهٔ– هو الاعتراف بعدم العلم، والإذعان بعجز الحواس عن إثبات وجود الله تعالی.

ولهذا جاء فی حوار جری بین الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) وأحد الزنادقهٔ:

قال الإمام الصادق (ع) للزندیق: أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً؟ !

الزندیق: نعم.

الإمام (ع) : فدخلت تحتها؟ !

الزندیق: لا.

الإمام (ع) : فما یدریک بما تحتها؟ !

الزندیق: لا أدری إلّا أنّی أظّن أن لیس تحتها شیء.

الإمام (ع) : فالظن عجز ما لم تستیقن.

ثمّ سأل الإمام (ع) فصعدت السماء؟ !

الزندیق: لا.

الإمام (ع) : فتدری ما فیها؟

الزندیق: لا.

الإمام (ع) : فأتیت المشرق والمغرب فنظرت ما خلفهما؟

الزندیق: لا.

الإمام (ع) : فعجباً لک، لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل تحت الأرض، ولم تصعد السماء، ولم تخبر هنالک فتعرف ما خلفهنّ، وأنت جاحد ما فیهنّ، وهل یجحد العاقل ما لا یعرف؟ !

الزندیق: ما کلّمنی بهذا أحد غیرک!

الإمام (ع) : فأنت فی شکّ من ذلک، فلعلّ هو أو لعلّ لیس هو.

الزندیق: ولعلّ ذاک.

الإمام (ع) : أیّها الرجل لیس لمن لا یعلم حجّهٔ علی من یعلم، فلا حجّهٔ للجاهل علی العالم.

ص:۴۰

يا أخا أهل مصر تفهّم عنّى، فإنّا لا نشك فى الله أبداً، أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان ولا يشتبهان، يذهبان ويرجعان، قد اضطُرّا، ليس لهما مكان إلاّ مكانهما؟

فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلا يرجعان فلِمَ يرجعان؟ !

وإن لم يكونا مضطرين فلِمَ لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ ! اضطرّا والله يا أخا أهل مصر إلى دوامهما، والذى اضطرّهما أحكم منهما وأكبر منهما.

الزنديق: صدقت.

الإمام (ع) : يا أخا أهل مصر، الذى تذهبون إليه وتظنّونه بالوهم.

فإن كان الدهر يذهب بهم لِمَ لا يردّهم؟ !

وإن كان يردّهم لِمَ لا يذهب بهم؟ !

القوم مضطرّون.

يا أخا أهل مصر السماء مرفوعة والأرض موضوعة.

لِمَ لا تسقط السماء على الأرض؟

ولِمَ لا تنحدر الأرض فوق طاقتها؟

فلا يتماسكان ولا يتماسك من عليهما.

فآمن الزنديق بوجود الله تعالى، وأقرّ بأنّ الله تعالى هو المدبّر للعالم»(۱)

المبحث الثالث: عجز العقل عن معرفة كنه ذات الله تعالى

اشاره

أدلة ذلك:

۱- لا يعرف العقل الأشياء إلاّ بحدود وجودها.

وبما أنّ الله منزّه عن الحدّ.

فلهذا يستحيل على العقل معرفة كنه ذات الله تعالى.

۲- لا يعرف العقل الأشياء إلاّ عن طريق مقايستها مع سائر الأشياء.

والله تعالى لا يقاس بأحد؛ لأنّه لا مثيل له ولا شبيه.

۱- انظر: التوحيد، صص ۲۸۶ و ۲۸۸، ب ۴۲، ح ۴.

ص:۴۱

فلهذا يستحيل على العقل معرفة كنه ذات الله تعالى(۱)

۳- غاية ما يقدر عليه العقل هو معرفة الله عن طريق المفاهيم الذهنية.

وبما أنّ هذه المفاهيم «محدودة» ، والذات الإلهية «غير محدودة» .

فلهذا يعجز العقل عن معرفة كنه الذات الإلهية(۲)

تتمة: المفاهيم الذهنية، وإن كانت عاجزة عن تبيين كنه الذات الإلهية، ولكنّها قادرة على تبيين الذات الإلهية بصورة إجمالية، ومثال هذا التصوّر الإجمالي كمن يحس بحركة وراء جدار فيحكم بوجود شيء وراء ذلك الجدار.

أحاديث لأهل البيت: حول عجز العقل عن معرفة كنه ذات الله تعالى:

۱- قال الإمام علي (ع) :

«. . . لا تحيط به الأفكار، ولا تقدّره العقول، ولا تقع عليه الأوهام، فكلّ ما قدّره عقل أو عرف له مثل فهو محدود» (۳)

۲- قال الإمام الحسن بن علي (عليهما السلام) :

«لا تدرك العقول وأوهامها، ولا الفكر وخطراتها، ولا الألباب وأذهانها صفته» (۴)

۳- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«إنّ الله تبارك وتعالى أجلّ وأعظم من أن. . . تحيط بصفته العقول»(۵)

۴- قال الإمام علي بن موسى الرضا (ع) :

«أخطأ من اكتنهه»(۶)

النهي عن التفكّر في ذات الله تعالى:

عجز العقل عن معرفة كنه ذات الله هو الذي أدّى إلى تأكيد أهل البيت: على التحذير من التفكير في ذات الله عزّ وجلّ، ومن هذه الأحاديث الشريفة:

۱- ولهذا قال الإمام علي ع : «اعرفوا الله بالله» ؛ الكافي، ج ۱، ص ۸۵، ح ۱؛ ومعنى قوله ع : اعرفوا الله بالله، أي: إنّ الله لا يشبه جسماً ولا روحاً. فإذا نُفي عنه الشبهين: شبهُ الأبدان وشبهُ الأرواح، فقد عرف الله بالله، وإذا شبّهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله. انظر: المصدر أعلاه بتصرّف يسير ، والتوحيد، ص ۲۸۱، ب ۴۱، ح ۵

۲- للمزيد راجع: قواعد المرام، صص ۷۵ و ۷۶

۳- التوحيد، ص ۷۶ - ۷۷، ب ۲، ح ۳۴

۴- المصدر، ص ۴۶، ح ۵

۵- المصدر، ص ۷۳، ح ۳۰

۶- المصدر، ص ۳۸، ح ۲.

ص:۴۲

۱- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«اذكروا من عظمة الله ما شئتم ولاتذكروا ذاته. . .»(۱)

۲- قال الإمام الباقر (ع) :

«تكلّموا فى خلق الله، ولا تكلّموا فى الله، فإنّ الكلام فى الله لا يزيد صاحبه إلّا تحيّراً»(۲)

۳- قال الإمام الباقر (ع) :

«دعوا التفكير فى الله، فإنّ التفكير فى الله لا يزيد إلّا تيهاً»(۳)

۴- قال الإمام الباقر (ع) :

«إيّاكم والتفكّر فى الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه»(۴)

۵- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«من نظر فى الله كيف هو هلك»(۵)

المبحث الرابع: كيفية معرفة الله تعالى

جعل الله تعالى لنفسه بعض الصفات والأسماء ليتعرّف العباد بها عليه(۶)، كما أنّه تعالى منح العقل البشرى القدرة على معرفته بصورة إجمالية، وإضافة إلى ذلك، فإنّ فى ما بيّنه الأنبياء والأوصياء فى هذا الخصوص الكفاية لمعرفة الله.

مراحل معرفة الله تعالى:

المرحلة الأولى: المعرفة الذهنية

وهى أن يتعرّف الإنسان على الله عن طريق المفاهيم الذهنية، سواء كانت هذه المفاهيم حصيلة الجهود العقلية أو كانت مما أرشد إليها الأنبياء والأوصياء.

المرحلة الثانية: المعرفة القلبية

وهى أن يلتزم الإنسان بتقوى الله والمجاهدة فى سبيله وفق ما جاءت به الشريعة

۱- التوحيد، ص ۴۴۱، ب ۶۷، ح ۳

۲- الكافى، ج ۱، ص۹۲، ح ۱

۳- التوحيد، ص ۴۴۳، ب ۶۷، ح ۱۳

۴- الكافى، ج ۱، ص۹۳، ح ۷

۵- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۶۴، ب ۹، ح ۲۴

۶- للمزيد راجع الفصل الثالث، المبحث الأوّل من هذا الكتاب.

ص:۴۳

الحقّة، ليصل بعد ذلك إلى نوع من الشهود الباطنى والقلبى الذى يتعرّف به على الله من دون توسّط المفاهيم الذهنية.

قال تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً [الأنفال: ۲۹]

أى: يجعل فى قلوبكم نوراً تفرّقون به بين الحق والباطل، وبهذا النور يهتدى الإنسان إلى معرفة ربّه.

تنبيه: المرحلة الذهنية لمعرفة الله عبارة عن معرفة الله بالعقل عن طريق خلقه.

ولهذا قال الإمام على (ع) مشيراً إلى هذه المرحلة من معرفة الله:

«الحمد لله المتجلّى لخلقه بخلقه»(۱)

ولكن إذا بلغ الإنسان فى معرفته لله إلى المرحلة القلبية فإنّه سيستغنى عن المعرفة الذهنية، وتكون المعرفة القلبية هى الأساس فى معرفته لله تعالى.

ولهذا قال الإمام الحسين (ع) مشيراً إلى هذه المرحلة الرفيعة من معرفة الله تعالى:

«كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون هو المظهر لك؟ ! متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ! ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هى التى توصل إليك؟ ! عميت عين لا تراك، ولا تزال عليها رقيباً»(۲)

۱- نهج البلاغة، خطبة ۱۰۸

۲- بحار الأنوار، ج ۶۷، ص۱۴۲، ذيل ح ۷.

ص:۴۴

ص:۴۵

الفصل الثالث: صفات اللّه تعالى

اشاره

* معرفة الله عن طريق صفاته

* توقيفية صفات الله تعالى

* أقسام صفات الله تعالى

* خصائص صفات الله التنزيهيّة

* خصائص صفات الله الثبوتية

* صفات الله الذاتية عين الذات أو زائدة عن الذات

ص:۴۶

ص:۴۷

المبحث الأوّل: معرفة الله عن طريق صفاته

الغاية من معرفة صفات الله هي معرفة الله؛ لأنّ الصفات عبارة عن سُبُل للتعبير عن الله وبيان ذاته المقدّسة.

أدلة إمكان معرفة صفات الله تعالى(۱):

۱- جعل الله تعالى «صفاته» سبيلاً ليتعرّف العباد عليه، فلو كانت معرفة صفات الله غير ممكنة، لم يبق للعبد سبيلاً لمعرفة ربّه، فتنسد أبواب عبودية الله تعالى؛ لأنّ العبودية لا يمكن القيام بها إلّا بعد معرفة المعبود.

۲- ذكر الله تعالى صفاته في كتابه وسنّة نبيّه لكي يتدبّر فيها العباد بعقولهم.

فلو كانت معرفة صفات الله أمراً غير ممكن، لكان ذكر هذه الصفات في القرآن والسنّة والتحريض على التدبّر فيها لغواً يتنزّه عنه تعالى.

۳- ما لا يمكن معرفته هو الذات الإلهية، والنهي الذي ورد في بعض الأحاديث واقع على هذه المعرفة، لا على معرفة الصفات التي هي مفاهيم منتزعة من الذات.

مدى معرفته تعالى عن طريق معرفة صفاته:

القول بأنّ صفات الله هي السبيل لمعرفة الله لا يعني أنّ هذه الصفات قادرة على بيان كنه وحقيقة الذات الإلهية، بل هذه الصفات مفاهيم وُضِعت لترشد العباد- بمقدار وسعها المحدود- إلى معرفة الله الإجمالية. وما هو «محدود» لا يمكنه الكشف الكامل عمّا هو «غير محدود» .

۱- انظر: مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، ج۶، ص۹.

ص:۴۸

أحاديث أهل البيت: فى هذا المجال:

۱- قال الإمام محمّد بن على الجواد (ع) :

«الأسماء والصفات مخلوقات»(۱)

۲- قال الإمام على (ع) :

«لا وصف يحيط به»(۲)

۳- قال الإمام على (ع) :

«الله أجلّ من أن يدرك الواصفون قدر صفته التى هو موصوف بها، وإنّما يصفه الواصفون على قدرهم لا على قدر عظمته وجلاله، تعالى الله عن أن يدرك الواصفون صفته علواً كبيراً»(۳)

۴- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم:

« إنّ الله أعلى وأجل وأعظم من أن يبلغ كنه صفته»(۴)

ومن هذا المنطلق ذهب بعض علمائنا الأعلام إلى القول بأنّه:

ليس المقصود من نسبة الصفات إلى الله فهم كنه وحقيقة الذات الإلهية؛ لأنّ هذا الفهم غير ممكن.

بل المقصود من نسبة الصفات إلى الله فهم هذه الحقيقة بأنّه تعالى منزّه عن الاتّصاف بضدّ هذه الصفات.

مثال ذلك: «العلم» صفة من صفات الله، ويفهم الإنسان من هذه الصفة معنى معيّناً، ولكن الإنسان من المستحيل أن يعرف كنه وحقيقة معنى «علم الله» .

فإذا قيل: ما هو معنى كنه وحقيقة «العلم» الذى تصفون به الله؟

فالجواب الصحيح: المقصود من «العلم» فى هذا المقام: «نفى الضدّ» ، أى: «نفى الجهل» .

بعبارة أخرى:

ما يكشف لنا مفهوم «العلم» عن كنه ذات الله أنّه منزّه عن الجهل.

وإلّا فمن المستحيل للعقل البشرى معرفة كنه وحقيقة علم الله تعالى.

۱- الكافى، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۷

۲- التوحيد، ص ۶۹، ب ۲، ح ۲۶

۳- المصدر، ص ۲۳۳، ب ۳۴، ح ۱

۴- الكافى، ج ۱، ص۱۰۰، ح ۱.

ص:۴۹

أقوال العلماء فی هذا المجال:

۱- قال الشیخ الصدوق:

«کلّما وصفنا الله تعالی من صفات ذاته، فإنّما نرید بکلّ صفة منها نفی ضدّها عنه عزّ وجلّ»(۱)

۲- قال المحقّق السیوری:

«لیس من المعقول لنا من صفاته إلّا السلوب. . .»(۲)

۳- قال العلّامة المجلسی:

«[یجب] نفی تعقّل کنه ذاته وصفاته تعالی. . . لمّا کان علمه تعالی غیر متصوّر لنا بالکنه، وأنّا لمّا رأینا الجهل فینا نقصاً نفیناه عنه، فکأنّا لم نتصوّر من علمه تعالی إلّا عدم الجهل، فإثباتنا العلم له تعالی إنّما یرجع إلی نفی الجهل؛ لأنّا لم نتصوّر علمه تعالی إلّا بهذا الوجه»(۳)

۴- قال السیّد عبدالله شبر:

«المقصود من الصفات الثبوتیة نفی أضدادها، إذ صفاته تعالی لا کیفیة لها ولا سبیل إلی إدراکها»(۴)

تنبیه: القول بنفی الضدّ عند تفسیر صفات الله الثبوتیة والکمالیة لا یعنی نفی هذه الصفات عنه تعالی، وإنّما هو ناظر إلی أمر تعقّل وإدراک هذه الصفات الإلهیة.

المبحث الثانی: توقیفیة صفات الله تعالی

لا یجوز وصف الله إلّا بما وصف به نفسه فی کتابه أو علی لسان نبیّه أو عن طریق حججه من خلفاء نبیّه، وبهذا تطابقت الأخبار عن آل محمّد: وهو مذهب الإمامیة(۵)

۱- الاعتقادات فی دین الإمامیة، الشیخ الصدوق، ص۷

۲- الباب الحادی عشر، ص ۴۹

۳- بحار الأنوار، ج۴، ص ۱۵۷، ذیل ح ۱

۴- حقّ الیقین، عبدالله شبر، ص ۴۱

۵- انظر: أوائل المقالات، الشیخ المفید، ص ۵۳.

ص:۵۰

أحادیث أهل البیت: حول توقیفیة صفات الله تعالی:

۱- قال الإمام علی (ع) :

«ما دلّک القرآن علیه من صفته [عزّ وجلّ] فاتّبعه، لیوصل بینک وبین معرفته، وأتمّ به، واستضیء بنور هدایته. . .

وما دلّک الشیطان علیه مما لیس فی القرآن علیک فرضه، ولا فی سنّة الرسول وأئمة الهدی أثره، فکِل علمه إلی الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلک منتهی حقّ الله علیک»(۱)

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . إنّ المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ وعزّ. . . ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان»(۲)

۳- قال الإمام موسی بن جعفر الکاظم (ع) :

«. . . صفوه [عزّ وجلّ] بما وصف به نفسه، وکفّوا عمّا سوی ذلک» (۳)

۴- قال الإمام موسی بن جعفر الکاظم (ع) لأحد أصحابه:

«لا تتجاوز فی التوحید ما ذکره الله تعالی فی کتابه فتهلک» (۴)

۵- قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«إنّ الخالق لا یوصف إلّا بما وصف به نفسه، وأنّی یوصف الذی تعجز الحواس أن تدرکه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا وصفه الواصفون، وتعالی عمّا ینعته الناعتون»(۵)

۶- قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«سبحانک لو عرفوک لوصفوک بما وصفت به نفسک. . . اللّهم لا أصفک إلّا بما وصفت به نفسک»(۶)

۷- قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) لأحد أصحابه حول توصیف الله تعالی:

«لا تجاوز ما فی القرآن»(۷)

۱- التوحید، ص ۵۵، ب ۲، ح ۱۳

۲- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۱

۳- المصدر، ص ۱۰۲، ح ۶

۴- التوحید، ص ۷۴، ب ۳، ح ۳۲

۵- المصدر، ص ۶۰، ب ۲، ح ۱۸

۶- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۳

۷- المصدر، ص ۱۰۲، ح ۷.

ص:۵۱

۸- قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفریة علی الله»(۱)

صحّة توصیف الله تعالی بأنّه شیء:

۱- سئل الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

«أیجوز أن یقال: إنّ الله عزّ وجلّ شیء؟

قال (ع) :

«نعم، یخرجه عن الحدّین حدّ التعطیل وحدّ التشبیه»(۲)

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول الله تعالی:

«هو شیء بخلاف الأشیاء، أرجع بقولی: «شیء» إلی إثبات معنی وأنّه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنّه لا جسم ولا صورة. . .»(۳)

۳- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«کلّ ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله تعالی فهو مخلوق»(۴)

المبحث الثالث: أقسام صفات الله تعالی

۱- الصفات السلبیة (الجلالیة) (التنزیهیّة) :

وهی الصفات التی یجب سلبها عن الله تعالی؛ لأنّها صفات نقص ولا تلیق بالله تعالی، من قبیل: الاحتیاج، الترکیب، والتجسیم.

۲- الصفات الثبوتیة (الجمالیة) (الکمالیة) :

اشاره

وهی الصفات الثابتة لله تعالی، والمثبتة له کلّ وصف یعدّ کمالاً له تعالی.

وتنقسم صفات الله الثبوتیة إلی قسمین ۵:

اشاره

(۵)

۱- الصفات الذاتیة:

وهی الصفات التی یکون ثبوتها لله تعالی من خلال لحاظ الذات الإلهیة فقط، ومن دون لحاظ أیّ شیء آخر.

۱- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۵۳، ح ۳۱

۲- التوحيد، صص ۱۰۱ و ۱۰۲، ب ۷، ح ۱

۳- الكافى، ج ۱، ص ۸۳، ح ۶

۴- المصدر، ح ۵

۵- انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ۴۱.

ص:۵۲

مثال ذلک: الحیاة، العلم، القدرة.

۲- الصفات الفعلیة:

وهی الصفات التی یکون ثبوتها لله تعالی من خلال لحاظ الأفعال الإلهیة.

أی: هی الصفات التی یتّصف بها الله من خلال الأفعال الصادرة عنه.

مثال ذلک: الخالق، الرازق، الغافر.

وتنقسم صفات الله الذاتیة إلی قسمین:

۱- حقیقیة محضة:

وهی الصفات الذاتیة التی لا یعتبر فی ثبوتها لله لحاظ أیّ شیء.

ومثالها صفة الحیاة.

۲- حقیقیة ذات إضافة:

وهی الصفات الذاتیة التی لا یعتبر فی ثبوتها لله لحاظ أیّ شیء، ولکنّها تتطلّب فی تأثیرها الخارجی لحاظ أمر إضافی.

ومثالها صفة القدرة والعلم حیث لا یتحقّق أثرهما إلّا بوجود مقدور ومعلوم.

المبحث الرابع: خصائص صفات الله التنزیهیّة

اشاره

صفات الله التنزیهیّة عبارة عن الصفات التی یجب تنزیه الله عنها؛ لأنّها صفات نقص ولا تلیق بالله عزّوجلّ.

خصائص الصفات السلبیة:

۱- وجه إطلاق کلمة «السلب» علی هذه الصفات هو باعتبار لزوم سلبها عن الذات الإلهیة.

۲- الصفات التنزیهیّة مهما تعدّدت وتنوّعت فإنّ مرجعها واحد، وهو تنزیه اللّه عن الفقر والاحتیاج.

۳- إنّ السبب الأساس الدال علی نفی الصفات التنزیهیّة عنه تعالی هو استحالة اتّصافه تعالی بهذه الصفات؛ لأنّه تعالی کامل ولا سبیل للنقص إلیه.

لهذا تتلخّص الصفات التنزیهیّة فی عبارة واحدة، وهی:

ص:۵۳

«إنّ ذات الله تعالى منزّهة عن النقص من جميع الجهات» .

قال الإمام الكاظم (ع) :

«فاحذروا فی صفاته [تعالی] من أن تقفوا له علی حدّ تحدّونه بنقص أو زیادة أو تحریک أو تحرّک أو زوال أو استنزال أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفین ونعت الناعتین وتوهّم المتوهّمین» ١.

۴- تنقسم الصفات التنزیهیّة إلی قسمین:

أوّلًا: ما لفظه لفظ الإثبات ومعناه النفی وهو:

الف - وصفه تعالی بصفة «الغنی» التی تعنی أنّه لیس بمحتاج.

ب - وصفه تعالی بصفة «الواحد» التی تعنی أنّه لا ثانی له فی وجوب الوجود.

ثانیاً: ما لفظه ومعناه النفی، من قبیل: نفی الترکیب، الجسمانیة، التشبیه، والمکان و. . . عنه تعالی ٢.

المبحث الخامس: خصائص صفات الله الثبوتیة

اشاره

تنقسم صفات الله الثبوتیة- کما ذکرنا فی المبحث الثالث من هذا الفصل- إلی صفات الله الذاتیة وصفات الله الفعلیة.

خصائص صفات الله الذاتیة:

١- لیس لهذه الصفات وجود إلّا وجود الذات.

وإنّما هی مختلفة مع الذات فی «معانیها ومفاهیمها» لا فی «حقائقها ووجوداتها» .

أی: هذه الصفات زائدة علی ذاته تعالی من الناحیة «الذهنیة» لا من الناحیة «الواقعیة» .

٢- لا یصح أبداً سلب هذه الصفات من الله تعالی، ولهذا لا یصح سلب صفة العلم أو القدرة عن الله تعالی فی جمیع الأحوال.

خصائص صفات الله الفعلیة:

١- لا یوصف الله بهذه الصفات قبل قیامه بالفعل المرتبط بهذه الصفات، ولهذا:

ص:۵۴

لا يوصف الله بصفة «الخالق» قبل أن يخلق.

ولا يوصف الله بصفة «الرازق» قبل أن يرزق(۱)

۲- يصح سلب هذه الصفات عنه تعالى فى بعض الأحوال، ومثاله:

يصح أن يقال بأنّه تعالى خلق هذا، ولم يخلق ذاك.

يصح أن يقال بأنّه تعالى رزق هذا، ولم يرزق ذاك(۲)

۳- تعدّ هذه الصفات من أفعاله تعالى لا من ذاته تعالى.

وما يرتبط منها بالذات الإلهية أنّه تعالى قادر على فعل ما هو ممكن فى جميع الأحوال.

۴- لا توجب صفات الله الفعلية كمالاً لله تعالى.

دليل ذلك:

إنّ الصفات التى توجب الكمال يجب أن تكون:

أوّلاً: حقائق عينية لها واقع خارجى.

ثانياً: غير زائدة عن الذات الإلهية.

ولكن صفات الله الفعلية، عبارة عن صفات:

أوّلاً: اعتبارية يتم انتزاعها من مقام الفعل.

ثانياً: متأخّرة عن رتبة الذات.

وما هو اعتبارى وانتزاعى ومتأخّر عن رتبة الذات لا يصلح أن يكون كمالاً للذات.

إذن:

عدم اتّصاف الله تعالى بالصفات الفعلية لا يوجب النقص للذات الإلهية.

وإنّما الذات الإلهية كاملة بذاتها، ولا توجب لها صفات الفعل أىّ كمال.

بعبارة أخرى: صفات الله الفعلية «ناشئة» من كمال الذات الإلهية، لا أنّها «موجبة» لكمال الذات الإلهية.

۱- انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ۴۱

۲- انظر، المصدر.

ص:۵۵

الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل:

۱- صفات الذات منتزعة من الذات وتحكى عنها.

صفات الفعل منتزعة من مقام الفعل وهى مغايرة للذات.

۲- صفات الذات قديمة بقدم الذات الإلهية.

صفات الفعل حادثة بحدوث الأفعال الإلهية.

۳- صفات الذات غير متناهية؛ لأنّها عين الذات.

صفات الفعل متناهية ومحدودة؛ لأنّها زائدة على الذات.

۴- صفات الذات لا يصح سلبها عن الله تعالى أبداً.

فلهذا لا يوصف الله بعدم العلم أو عدم القدرة فى أىّ حال.

صفات الفعل يصح سلبها عن الله تعالى أحياناً.

فلهذا يمكن القول بأنّه تعالى: يخلق ولا يخلق، يرزق ولا يرزق(۱)

المبحث السادس: صفات اللّه الذاتية عين الذات أو زائدة عن الذات؟

اشاره

أهم أقوال المسلمين حول صفات الله الذاتية:

۱- قول بعض المعتزلة: نيابة الذات عن الصفات.

۲- قول بعض المعتزلة: القول بالأحوال.

۳- قول الكرامية: الزيادة والحدوث.

۴- قول الأشاعرة: الزيادة والقدم.

۵- قول الإمامية: عينية الصفات والذات.

القول الأوّل (قول بعض المعتزلة) : نيابة الذات عن الصفات

أنكر أصحاب هذا القول اتّصاف الذات الإلهية بالصفات، وقالوا بنيابة الذات عن الصفات.

أى: ليس للّه صفة، وإنّما ذاته تعالى هى التى تقوم مقام الصفة «فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حى بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة»(۲)

۱- انظر: الكافى، ج ۱، ص ۱۱۱؛ تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ۴۱

۲- انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضى عبدالجبار، ص ۱۸۳؛ الملل والنحل للشهرستانىّ، ص ۴۴.

ص:۵۶

يرد عليه:

١- يستلزم هذا القول خلو الذات عن الصفات الكمالية، وهو باطل(١)

٢- القرآن والسنّة يثبتان الصفات لله، ولا يوجد أىّ دليل لصرف هذه النصوص عن ظواهرها.

القول الثالث (قول الكرامية) : الزيادة والحدوث ٣

اشاره

(٢)

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ صفات الله الحقيقية صفات حادثة وهى قائمة به.

يرد عليه:(٣)

١- إذا كانت صفات الله الأزلية حادثة، فهى لا تخلو من أمرين:

الأوّل: هى التى أوجدت نفسها، وهذا محال.

الثانى: أنّ الغير أوجدها، وهذا الغير لا يخلو من أمرين:

الأوّل: هو غير الله، فلابدّ أن ينتهى إلى الله وإلّا لزم التسلسل، وهو محال.

١- قواعد المرام، ص ١٠١

٢- ينسب هذا القول إلى أتباع محمّد بن كرام السجستانى ٢٢٥ه ؛ انظر: الملل والنحل للشهرستانى، ج١، ص١٠٨

٣- انظر: اللوامع الإلهية، مقداد السيورى، ص١٠۶.

ص:۵۷

الثانی: هو الله تعالی، فیلزم أن یکون فاقد الشیء معطیاً له؛ لأنّ الله تعالی –وفق هذا الرأی – کان فاقداً لها قبل إحداثها، وهذا باطل.

۲- یلزم اتّصاف الله بصفات حادثة افتقاره تعالی إلی غیره، والباری منزّه عن جمیع أنواع الاحتیاج والافتقار.

القول الثانی (قول بعض المعتزلة) : القول بالأحوال ۲

(۱)

یـذهب أتباع هـذا الرأی إلی وجود واسطة بین الوجود والعـدم، وهی ثابتة، وسـمّوها «الحال» ، وقالوا بأنّ صـفات الله الحقیقیة أحوال، والأحوال لا یکون لها ذات، فلهذا لا تکون «موجودة» ولا «معدومة» ، بل هی «حال» .

یرد علیه:

یحکم العقل بأنّ کلّ أمر مفروض لا یخلو من الوجود أو العدم ولا واسطة بینهما.

القول الرابع (قول الأشاعرة) : القول بالقدم والزیادة ۱

(۲)

قال الفضل بن روزبهان: «مـذهب الأشاعرة أنّه تعالی له صـفات، موجودة، قدیمة، زائدة علی ذاته، فهو عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومرید بإرادة. . .»(۳)

ثم ذهب إلی أنّ معنی «الزیادة علی الذات» هو: «لا هی عین الذات ولاغیرها»(۴)

وقال أبو الحسن الأشعری: «الباری تعالی عالم بعلم، قادر بقدرة، حیّ بحیاة. . . ، وهذه الصفات أزلیة قائمة بذاته تعالی، لا هی هو، ولا هی غیره، ولا: لاهو، ولا: لا غیره!»(۵)

یرد علیه:

۱- إذا کانت صفات الله «زائدة» علی الذات، فإنّها ستکون «مغایرة» لذاته تعالی.

وإذا کانت صفات الله «عین» الذات، فإنّها ستکون «غیر مغایرة» لذاته تعالی.

وأمّا القول بأنّ صفات الله: «لا هی عین الذات ولا غیرها» ، فإنّه کلام ینتهی إلی ارتفاع النقیضین، وهو باطل.

۲- یلزم قول الأشاعرة أن یکون مع الله تعالی قدماء کُثُر بقدر صفاته، وهذا محال.

۱- یـذهب أبـو هـاشم الجبـائی مـن المعتزلـة إلی هـذا الرأی؛ انظر: محصّل أفکـار المتقـدّمین والمتـأخّرین مـن العلمـاء والحکمـاء والمتکلّمین، لفخر الدین الرازی، ص ۱۸۰

۲- انظر: المواقف، عضدالدین الأیجی، بشرح: الشریف الجرجانی، ج۳، ص ۶۸؛ شرح المقاصد، سعدالدین التفتازانی: ج ۴، ص ۶۹

۳- دلائل الصدق، محمّد حسن المظفر، ج ۲، ص ۲۷۰

۴- المصدر، ص ۲۷۳

۵- الملل والنحل، الشهرستانی، ج ۱، ص ۹۵.

ص:۵۸

لهذا قال الفخر الرازی فی مقام ردّه علی قول الأشاعرة:

«إنّ النصاری کفروا لأنّهم أثبتوا قدماء ثلاثة، وأصحابنا أثبتوا تسعة قدماء، الذات وثمانی صفات!»(۱)

۳- لو کان الله باقیاً ببقاء قائم بذاته، لکان تعالی ممکناً؛ لأنّ البقاء هو الوجود المستمر، فلو کان استمرار وجوده مستنداً إلی سوی ذاته کان ممکناً (۲)

۴- إذا کان مقصود الأشاعرة من قیام صفاته تعالی بذاته حلول هذه الصفات فیه تعالی فهو محال.

وإذا کان مقصودهم إثبات الأحوال کما أثبته بعض المعتزلة وذکرناه فی القول الثانی آنفاً، فهو أیضاً باطل(۳)

فلا یبقی للأشاعرة سوی القول بزیادة الصفات علی الذات، وهذا ما سنبیّن بطلانه لاحقاً.

أدلة بطلان زیادة صفات الله الحقیقیة علی ذاته:

۱- إذا کانت صفات الله الحقیقیة زائدة علی ذاته، فهی لا تخلو من أمرین (۴):

أوّلاً: أن تکون قدیمة، فیلزم منه تعدّد القدماء، وهذا ما تبطله أدلة وحدانیة الله تعالی.

ثانیاً: أن تکون حادثة، فیلزم خلو الذات الإلهیة قبل إحداثها، کما نواجه مشکلة مَن أحدثها، وقد بیّنا ذلک آنفاً عند الردّ علی قول الکرامیة.

۲- یلزم القول بالزیادة أن تکون الذات خالیة من العلم والقدرة فی مرتبة الذات، ویلزم هذا الخلو کونه تعالی ناقصاً فی ذاته، وهذا ما لا یلیق بالذات الإلهیة، فیثبت بطلان القول بزیادة صفات الله علی ذاته.

۱- انظر: الرسالة السعدیة، ص ۵۱

۲- انظر: المصدر

۳- انظر: المنقذ من التقلید، سدید الدین الحمصی، ج۱، صص۱۳۹و۱۴۰

۴- انظر: التوحید، ص ۲۱۷، ب ۲۹، ذیل ح ۱۴؛ الرسائل العشر، ص ۹۶؛ المنقذ من التقلید، سدید الدین الحمصی، ص ۱۳۹؛ اللوامع الإلهیة، ص ۲۰۸.

ص:٥٩

٣- يلزم القول بالزيادة اتّصاف الله بالاحتياج والافتقار إلى غيره؛ لأنّ معنى القول بالزيادة:

أنّ الله تعالى يحيى بحياة غير ذاته.

وأنّ الله تعالى يعلم بالعلم الذى هو غير ذاته.

وأنّ الله تعالى قادر بالقدرة التى هى خارجة عن حقيقته.

ويلزم- فى جميع هذه الأحوال- أن لا يكون الله غنيّاً بذاته، بل يكون محتاجاًإلى غيره، ولكن الله تعالى منزّه عن الاحتياج، فيثبت بطلان القول بزيادةصفات الله على ذاته (١)

٤- يلزم القول بالزيادة أن يكون الله مركّباً من ذات وصفات قديمة، ولكنّه تعالى يستحيل أن يكون مركّباً؛ لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى جزئه، وكلّ محتاج يكون ممكناً(٢)

موقف أهل البيت: من القول بالزيادة والقدم:

١- عن أبان بن عثمان الأحمر، قال: قلت للصادق جعفر بن محمّد (ع) : إنّ رجلًا ينتحل موالاتكم أهل البيت، يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة.

فغضب (ع) ، ثمّ قال:

«من قال ذلك، ودان به، فهو مشرك، وليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله تبارك وتعالى ذات علّامة، سميعة، بصيرة، قادرة»(٣)

٢- عن الحسين بن خالد، قال: سمعت الرضا على بن موسى (عليهما السلام) يقول:

«لم‌يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً» .

فقلت له: يابن رسول الله إنّ قوماً يقولون: إنّه عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحياً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر.

فقال (ع) :

«من قال ذلك، ودان به، فقد اتّخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من

١- انظر: الرسالة السعدية، ص ٥٠. كشف المراد، ص ٤١٠؛ إرشاد الطالبين، ص ٢١٧

٢- انظر: كشف الفوائد، ص ١٩٧

٣- التوحيد، ص ١٣٩، ب ١١، ح ٨.

ص:۶۰

ولايتنا على شيء. . .»(۱)

۳- قال الإمام على (ع) حول الله تعالى:

«كمال الإخلاص له نفى الصفات [أى: الصفات الزائدة] عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة.

فمن وصف الله سبحانه [أى: وصفه بوصف زائد على ذاته] فقد قرنه [أى: قرن ذاته بشىء غيرها].

ومن قرنه فقد ثنّاه [أى: من قرنه بشىء من الصفات الزائدة فقد اعتبر فى مفهومه أمرين: أحدهما الذات والآخر الصفة].

ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه جهله»(۲)

تنبيه: لا يخفى أنّ الإمام (ع) - كما بيّنا أثناء ذكر خطبته- عندما قال

« كمال الإخلاص نفى الصفات عنه» ، لم يقصد نفى مطلق الصفات عنه تعالى، بحيث لانصفه تعالى بالعلم والقدرة وغير ذلك من صفات الكمال؛ لأنّ الإمام (ع) أثبت وجود الصفات لله تعالى فى بداية هذه الخطبة، وقال حول الله تعالى:

«الذى ليس لصفته حدّ محدود» .

فنستنتج بأنّ مقصود الإمام من نفى الصفات هو نفى الصفات المحدودة، أى: نفى الصفات الزائدة على ذاته، ثم بيّن الإمام (ع) أسباب ذلک فى تكملة خطبته.

القول الخامس (قول الإمامية) : القول بأنّ صفات الله تعالى عين ذاته ۳

(۳)

يذهب أتباع هذا القول إلى أنّ صفات الله الحقيقية عين ذاته.

أى: ليس لهذه الصفات وجود إلّا وجود الذات.

وأنّ هذه الصفات على رغم تعدّد مفاهيمها فى الصعيد الذهنى والاعتبارى، فإنّها تشير إلى مصداق ووجود واحد فى الواقع الخارجى، وذلک الوجود الواحد هو الذات الإلهية(۴)

۱- التوحيد، ص ۱۳۵

۲- نهج البلاغة، الخطبة ۱

۳- انظر: كشف المراد، ص ۴۱۰، إرشاد الطالبين، ص ۲۲۲

۴- هذا القول لا يعنى مقولة النيابة؛ لأنّ النيابة مبنية على نفى الصفات الكمالية كالعلم والقدرة، ولكن هذا القول يعترف بوجود هذه الصفات الكمالية فى مقام الذات؛ انظر: أوائل المقالات، ص ۵۲.

ص:۶۱

دليل ذلك: كلّ ما دلّ على بطلان زيادة الصفات على الذات بدوره دليل على عينية الصفات والذات.

توضيح ذلك: ۱- لو لم تكن صفاته تعالى عين ذاته لزم احتياجه تعالى فى صفاته إلى ما سواه وافتقاره إلى شيء وراء ذاته، ولكن إذا كانت صفاته عين ذاته لم يقع هذا المحذور.

۲- لو لم تكن صفاته تعالى عين ذاته لزم خلو ذاته تعالى من العلم والقدرة فى مرتبة الذات، وهذا لا يليق بالذات الإلهية، ولكن إذا كانت صفاته عين ذاته لم يقع هذا المحذور.

۳- لو لم تكن صفاته تعالى عين ذاته لزم أن تكون الذات مركّبة من أجزاء، والتركيب مستحيل عليه تعالى، ولكن إذا كانت صفاته عين ذاته لم يقع هذا المحذور.

بيان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته:

من أهم الأمور التى تساعد على فهم معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هى مسألة فهم «المفهوم والمصداق» :

المفهوم: مجموع الصفات والخصائص الموضّحة لمعنى كلّى(۱)

المصداق: الفرد الذى يتحقّق فيه معنى كلّى(۲)

تنبيه: من الأمور المهمّة التى ينبغى الالتفات إليها أنّ المصداق الواحد يصح أن تطلق عليه العديد من المفاهيم.

مثاله:

إنّ الإنسان بكلّ وجوده «مخلوق» لله تعالى.

وهو أيضاً بكلّ وجوده «معلوم» لله تعالى.

ففى هذا المقام: الإنسان «مصداق» واحد.

و «مخلوق» و «معلوم» «مفهومان» يطلقان على هذا «المصداق» الواحد.

۱- انظر: المعجم الوسيط: مادة ف ه م

۲- انظر: المصدر: مادة ص د ق .

ص:۶۲

وهذا الإطلاق لا یعنی:

جزء من ذات الإنسان مخلوق لله تعالی.

وجزء آخر من ذات هذا الإنسان معلوم لله تعالی.

بل:

هذا الإنسان بکلّ وجوده مخلوق لله تعالی.

وهو فی نفس الوقت بکلّ وجوده معلوم لله تعالی.

ولا یخفی بأنّ مفهوم «مخلوق» مغایر لمفهوم «معلوم» .

وهما علی رغم هذا التغایر من ناحیة «المفهوم» یطلقان علی «مصداق» واحد.

بیان المفهوم والمصداق الإلهی:

۱- وجود الله تعالی واحد، ولکن ینتزع منه بالنظر إلی تجلّیاته المختلفة مفاهیم کثیرة.

أی: إنّ لله تعالی حقیقة واحدة، وتعتبر صفاته الذاتیة کلّها مفاهیم تعبّر عن مصداق واحد، هو الله تعالی.

۲- تعدّد الصفات لا ـ یستلزم الترکیب فی ذاته تعالی؛ لأنّ کلّ صفة من صفاته تعالی لا تشکّل جزءاً خاصّاً من ذاته تعالی، بل کلّ واحدة من هذه الصفات تشکّل تمام الذات، والکثرة هنا تکون فی عالم المفهوم دون الواقع الخارجی الذی هو المصداق.

۳- أوصاف العلم والقدرة والحیاة أوصاف مشترکة بین الله تعالی والإنسان من حیث المفهوم ولکنّها تختلف من حیث المصداق.

فهذه الأوصاف فی الإنسان ممکنة، فقیرة، محدودة، مجسّمة، ولکنّها فی الله تعالی واجبة غنیة لا متناهیة.

والله تعالی فی المصداق لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ [الشوری: ۱۱]

۴- السبب فی فهم الإنسان لله الواحد الحقیقی البسیط بمجموعة مختلفة من المفاهیم یعود إلی الإنسان ذاته وإلی ترکیبة جهازه الإدراکی؛ لأنّ دأب العقل أنّه

ص:۶۳

لایستوعب الحقیقة التی یواجهها إلّا بعد تجزئتها (۱)

۵- المفاهیم أوعیة محدودة، ویبقی الإنسان مقیّداً بهذه الحدود فی معرفته التوحیدیة، وتبقی الذات الإلهیة فوق جمیع التصوّرات.

أحاديث أهل البيت: المبيّنة بأنّ صفات الله عين ذاته:

۱- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : لم یزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشیاء وکان المعلوم، وقع العلم منه علی المعلوم، والسمع علی المسموع، والبصر علی المبصر، والقدرة علی المقدور(۲)

۲- عن محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر (ع) أنّه قال فی صفة القدیم: إنّه واحد صمد أحدی المعنی، لیس بمعانی کثیرة مختلفة.

قال: قلت: جعلت فداک یزعم قوم من أهل العراق أنّه یسمع بغیر الذی یبصر، یبصر بغیر الذی یسمع.

قال: کذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالی الله عن ذلک، إنّه سمیع بصیر یسمع بما یبصر، ویبصر بما یسمع(۳)

۳- جاء فی حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبدالله (ع) : أنّه قال له: أتقول: إنّه سمیع بصیر؟

فقال أبو عبدالله (ع) : هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحة، وبصیر بغیر آلة، بل یسمع بنفسه ویبصر بنفسه ولیس قولی: إنّه سمیع بنفسه أنّه شیء والنفس شیء آخر، ولکنّی أردت عبارة عن نفسی إذ کنت مسؤولاً، وإفهاماً لک إذ کنت سائلاً، فأقول یسمع بکلّه لا أنّ کلّه له بعض؛ لأنّ الکل لنا [له] بعض، ولکن أردت إفهامک والتعبیر عن نفسی، ولیس مرجعی فی ذلک

۱- انظر: التوحید، بحوث فی مراتبه ومعطیاته، تقریراً لدروس السیّد کمال الحیدری، جواد علی کسار، ج۱، صص۱۷۷ - ۱۸۷

۲- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱؛ التوحید، صص ۱۳۴ و ۱۳۵، ب ۱۱، ح ۱

۳- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۸، ح ۱.

ص:۶۴

كلّه إلّا أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»(۱)

ردّ الإشكالات الواردة على القول بالعينية:

الإشكال الأوّل:

لو قلنا بأنّ صفات الله عين ذاته لما صح عندئذ حمل أيّة صفة من الصفات على الذات؛ لأنّه يشترط فى صحة حمل شىء على شىء أن يكون هناك نوع تغاير بينهما، وإلّا لكان من قبيل حمل الشىء على نفسه، وهو باطل (۲)

يرد عليه:

المقصود من القول بأنّ صفاته تعالى عين ذاته:

أنّها عين الذات من ناحية المصداق.

لا أنّها عين الذات من ناحية المفهوم.

بل الصفات مغايرة للذات من ناحية المفهوم.

ولوجود هذه المغايرة فى المفهوم يصح حمل الصفات على الذات(۳)

الإشكال الثانى:

لوكان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة، وهذاواضح البطلان (۴)

يرد عليه(۵)

المقصود من القول: بأنّ «العلم» نفس الذات، و «القدرة» نفس الذات هو: أنّ مصداق «العلم» ومصداق «القدرة» فى الله تعالى واحد.

۱- الكافى، ج۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹، ح۲

۲- انظر: المواقف، عضدالدين الايجى، ج ۳، ص ۶۹

۳- انظر: المصدر

۴- انظر: المصدر، ص ۷۰

۵- انظر: المصدر.

ص:۶۵

وأمّا في صعيد المفهوم:

فلا يخفى بأنّ مفهوم «العلم» مغاير لمفهوم «القدرة» .

ولا يصح القول بأنّ مفهوم «العلم» نفس مفهوم «القدرة» .

وانّما يصح القول بأنّ هذين المفهومين يطلقان على مصداق واحد.

وكما بيّنا لا إشكال في إطلاق مفاهيم متعدّدة على مصداق واحد.

بعبارة أخرى: عندما نقول «العلم» و «القدرة» نفس الذات، فالمقصود:

إنّ «العلم» و «القدرة» مفهومان يطلقان على مصداق واحد، وهذا المصداق هو ذات الله تعالى.

وليس المقصود: أنّ مفهوم «العلم» نفس مفهوم «القدرة» ليرد عليه الإشكال المذكور.

الإشكال الثالث:

لو كان علمه تعالى عين ذاته لصح القول: يا علم الله اغفر لي وارحمني(۱)

يرد عليه:

المقصود من القول بأنّ علمه تعالى عين ذاته: أنّ مصداق «العلم» ومصداق «الذات» واحد.

وليس المقصود: أنّ مفهوم «العلم» ومفهوم «الذات» واحد.

ولهذا لا يصح استعمال مفهوم «العلم» بدل مفهوم «الذات» فيما لو كان المقصود الإشارة إلى مفهوم «الذات» ؛ لأنّ ما يفهم من «العلم» غير ما يفهم من «لفظ الجلالة» .

أضف إلى ذلك:

إنّ «العلم» مصدر، ولا يصح في اللغة أن ينادي المسمّى بالمصدر، بل الصحيح أن ينادي المسمّى بالاسم.

ولهذا فالصحيح أن نقول: يا عليم اغفر لي وارحمني.

۱- الإبانة، أبو الحسن الأشعري، ص ۱۰۹.

ص:۶۶

ص:۶۷

الفصل الرابع: صفات اللّه التنزيهيّة

اشاره

(حسب الحروف الألفبائية)

* الاتّحاد ttt * الرؤية

* الاحتياج ttt * الزمان

* التركيب ttt * الشبيه

* الجسمانية tt * الشريك

* الجهة ttt * الضدّ

* الجوهر والعرض tt * الكيفيات المحسوسة

* الحدّ ttt * اللذّة والألم

* الحركة والسكون t * ttالمثيل

* الحلول ttt * المكان

* الحوادث

ص:۶۸

ص:٦٩

الصفات التنزيهيّة (١) : الاتّحاد

الاتّحاد عبارة عن صيرورة الشيئين شيئاً واحداً من غير زيادة ولا نقصان(١)

القائلون بالاتّحاد:

١- النصارى: قالوا بأنّ الله تعالى اتّحد بالمسيح، أو قالوا باتّحاد الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس(٢)

٢- الصوفية: قالوا بأنّ الله تعالى يتّحد بالعارف عندما يصل العارف فى سيره وسلوكه إلى مرحلة الفناء فى الله تعالى(٣)

٣- النصيرية: قالوا بأنّ الله تعالى اتّحد بعلى بن أبى طالب (ع)(۴)

أدلة نفى اتّحاده تعالى بالأشياء:

١- الاتّحاد بنفسه محال؛ لأنّ الأقسام المتصوّرة بعد فرض اتّحاد شيئين عبارة عن:

أوّلاً: بقاء الشيئين موجودين على ما كانا عليه: فلا اتّحاد بينهما؛ لأنّهما فى هذه الحالة اثنان متمايزان لا واحد.

ثانياً: انعدام الشيئين معاً وإيجاد شيء ثالث: فلا اتّحاد بينهما؛ لأنّ المعدوم لايتّحد بالمعدوم.

١- انظر: النكت الاعتقادية، ص ٢٩؛ قواعد المرام، ميثم البحرانى، ص ٧۴؛ كشف الفوائد، ص ٢٢٣

٢- انظر: قواعد المرام، ص ٧۴؛ مناهج اليقين، ص ٢٠۵؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٣٨

٣- انظر: المصدر؛ قواعد العقائد، ص ٧٢

۴- انظر: الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٨.

ص:٧٠

ثالثاً: انعدام أحدهما وبقاء الآخر: فلا اتّحاد بينهما؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود(١)

٢- الأقسام المتصوّرة للشيء قبل اتّحاد الله تعالى به:

أ: واجب الوجود: فيلزم تعدّد الواجب، وهو محال.

ب: ممكن الوجود: فالشيء الحاصل بعد الاتّحاد لا يخلو من أمرين:

الأوّل: واجب الوجود: فتكون النتيجة أن يصبح الممكن واجباً.

الثاني: ممكن الوجود: فتكون النتيجة أن يصبح الواجب ممكناً.

وكلاهما باطل، فيثبت بطلان اتّحاد البارى بغيره (٢)

الصفات التنزيهيّة (٢) : الاحتياج

أدلة نفى الاحتياج عنه تعالى:

١- إنّ الله تعالى غنى عن الغير فى كلّ شيء.

لأنّ الاحتياج من صفات الممكنات، وواجب الوجود منزّه عن الاحتياج (٣)

٢- إنّ الله تعالى قديم، والقديم هو الذى يتقدّم على الكل فيكون غنيّاً عن الكل.

قال تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ [فاطر:١٥]

تنبيه: أقسام الاحتياج:

١- فى الذات: كاحتياج الأثر إلى الموثِّر.

٢- فى الصفات: كاحتياج القادر- فى كونه قادراً- إلى القدرة.

٣- فى جلب المنافع ودفع المضار.

١- انظر: قواعد العقائد، ص ٧١. المسلك فى أصول الدين، ص ۶۵. قواعد المرام، ص ٧۴. كشف المراد، ص۴٠٧. مناهج اليقين، ص ٢٠۵. إرشاد الطالبين، ص ٢٣٨

٢- انظر: النكت الاعتقاديهٔ، ص ٢٩ و ٣٠؛ كشف المراد، ص ۴٠٧

٣- انظر: النكت الاعتقاديهٔ، ص ٣١؛ عجالهٔ المعرفهٔ فى أصول الدين، ص ٣٠. كشف المراد، ص۴٠٨. مناهج اليقين، ص ٢١٩؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٣٩.

ص:٧١

والله تعالى غنى فى جميع هذه الأقسام:

١- إنّه تعالى غنى بذاته؛ للأدلة الواردة أعلاه.

٢- إنّه تعالى غنى بصفاته؛ لأنّ صفاته عين ذاته.

٣- إنّه تعالى لا يصح عليه النفع والضرر.

لأنّ النفع والضرر لا يجوزان إلّا على من يلتذّ ويتألّم.

واللذّة والألم لا يجوزان إلّا على صاحب الشهوة والنفور.

والشهوة والنفور من خواص الأجسام.

والله تعالى منزّه عن الجسمانية(١)

حديث شريف:

قال الإمام الكاظم (ع) حول تنزيه الله تعالى عن الاحتياج:

«لم يحتج إلى شىء بل يُحتاج إليه»(٢)

الصفات التنزيهيّة (٣) : التركيب

أقسام التركيب :(٣)

١- التركيب الخارجى: وهو التركيب من الأجزاء الخارجية، وهذه الأجزاء:

عند الفلاسفة: متكوّنة من المادة والصورة.

وعند علماء الطبيعة: متكوّنة من المادة والصورة والأجزاء العنصرية والذرية.

٢- التركيب الذهنى: وهو التركيب من الأجزاء العقلية، من قبيل: الوجود والماهية والجنس والفصل.

٣- التركيب من الجهات والحيثيات، كحيثية الذات والصفة فى الصفات الزائدة على ذاته تعالى.

١- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ٧١؛ تقريب المعارف، ص ٨٧؛ الاقتصاد، ص ٧۴؛ المسلك فى أصول الدين، ص ۵۴؛ مناهج اليقين، ص ٢١٨؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٣٨ و ٢٣٩

٢- الكافى، ج١، ص١٢۵، ح ١

٣- انظر: كشف المراد، ص ۴٠۶. إرشاد الطالبين، ص ٢٢۵؛ قواعد العقائد، ص ۶٨.

ص:٧٢

۴- التركيب من الأجزاء الوهمية، كأجزاء الخط والسطح والجسم.

والله تعالى منزّه عن جميع أنواع التركيب.

أدلة نفى التركيب فى ذات الله تعالى:

١- المركّب يحتاج ويفتقر إلى أجزائه، ولكن الله تعالى- كما ثبت سابقاً- منزّه عن الاحتياج والافتقار(١)

بعبارة أخرى: وجود «الجزء» مقدّم على وجود «الكل» .

وكلّ «جزء» من المركّب مغاير لغيره.

فيكون المركّب مفتقراً إلى أجزائه.

ولكن الله تعالى هو الغنى الذى لا يفتقر إلى غيره (٢)

٢- إذا كانت الذات الإلهية مركّبة، فإنّ هذه الأجزاء لا تخلو من أمرين:

أوّلاً- أجزاء قديمة، فيلزم تعدّد القدماء، وهذا باطل.

ثانياً- أجزاء حادثة، فيلزم تركيب الواجب من أجزاء غير واجبة، وهذا باطل.

٣- المركّب بحاجة إلى من يركّبه، وهو منفى عن الذات الإلهية.

۴- «الكل» مركب من «أجزاء» خارجية يكون ذات جوانب.

وجانبه هذا غير جوانبه الأخرى.

فهو بجانبه هذا منعدم عن الجوانب الأخرى، ويكون بجوانبه الأخرى منعدم عن هذا الجانب.

فيلزم هذا الأمر النقص فى جميع الجوانب، وبالتالى يستوجب هذا الأمر النقص والقصور فى الذات الإلهية، وهذا باطل(٣)

۵- لو كان الله تعالى مركّباً من الأجزاء لكان علمه وقدرته ثابتة لكلّ واحدة من أجزائه المتغايرة، فيكون كلّ جزء من الله عالماً قادراً، فتتعدّد الآلهة، وهذا باطل.

١- انظر: النكت الاعتقادية، ص ٣٠؛ قواعد العقائد: ص ۶٨؛ كشف الفوائد: صص ٢١٣ - ٢١۴؛ الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد، ص ٧١؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٢۴

٢- انظر: كشف المراد، ص ۴٠۵؛ مناهج اليقين، صص ٢٠١ و ٢٠٢

٣- انظر: براهين أصول المعارف الإلهية والعقائد الحقّة للامامية، ص ٧٢.

ص:۷۳

الصفات التنزيهيّة (۴) : الجسمانية

الجسم هو الشيء المستلزم للأبعاد الثلاثة، وهي: الطول والعرض والعمق(۱)

و «التجسيم» هو الاعتقاد بأنّ الله تعالى جسم.

أدلة تنزيه الله عن الجسمانية:

۱- الجسم بطبيعته يحتاج إلى مكان، وبما أنّ الله منزّه عن جميع أنواع الاحتياج، فلهذا يثبت تنزيهه تعالى عن الجسمانية (۲)

۲- الجسم بطبيعته يتأثّر بالحوادث، فلو كان الله جسماً لما انفك عن الأمور الحادثة من قبيل الحركة والسكون، وكلّ ما لا ينفك عن هذه الأمور فهو حادث، ولكنّه تعالى أزلي قديم، فيثبت تنزيهه تعالى عن الجسمانية(۳)

۳- الجسم بطبيعته محدود، فلو كان الله جسماً لكان محدوداً، وبما أنّه تعالى منزّه عن المحدودية، فلهذا يثبت تنزيهه تعالى عن الجسمانية(۴)

۴- الجسم بطبيعته مركّب، فلو كان الله جسماً لكان مركباً، وبما أنّه تعالى منزّه عن التركيب، فلهذا يثبت تنزيهه تعالى عن الجسمانية(۵)

أحاديث لأهل البيت: في تنزيه الله عن الجسمانية:

۱- قال الإمام علي (ع) :

«. . . ولا بجسم فيتجزّأ»(۶)

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

. . . إنّ الجسم محدود متناه.

والصورة محدودة متناهية.

فإذا احتمل الحدّ، احتمل الزيادة والنقصان.

۱- انظر: التوحيد، ص ۲۹۳، ب ۴۲، ذيل ح ۶

۲- انظر: الباب الحادي عشر، ص ۵۱؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۳۷

۳- انظر: نهج الحق وكشف الصدق، ص ۵۶

۴- انظر: مناهج اليقين، ص ۲۰۲

۵- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۵۶؛ قواعد المرام، ص ۶۹؛ مناهج اليقين، ص ۲۰۲

۶- التوحيد، ص ۷۶.

ص:۷۴

وإذا احتمل الزيادة والنقصان، كان مخلوقاً»(۱)

۳- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«إنّ الجسم محدود»(۲)

۴- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«سبحان من ليس كمثله شىء، لاجسم ولا صورة» (۳)

۵- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«ليس منّا من زعم أنّ الله عزّ وجلّ جسم. . . إنّ الجسم مُحدَث»(۴)

الصفات التنزيهيّة (۵) : الجهة

أدلة نفى الجهة عن الله تعالى:

۱- الجهة لا تعقل إلّا فى المكان، والمكان - كما سيثبت لاحقاً - منفى عنه تعالى(۵)

۲- الشىء الذى يكون فى جهة لا يخلو من حالتين:

الأولى: يكون لابثاً فى تلك الجهة.

الثانية: يكون متحرّكاً عن تلك الجهة.

فيكون الشىء فى كلتا الحالتين غير منفك عن الحوادث.

وكلّ ما لا ينفك عن الحوادث، فهو حادث.

ولكن الله - كما سيثبت لاحقاً - منزّه عن الحوادث (۶)

۳- الـذات الموجودة فى جهة معيّنة تكون محدودة فى إطار تلك الجهة، وبما أنّ الله منزّه عن الحدّ، فلهذا يكون منزّهاً عن الوجود فى جهة معيّنة.

ولهذا قال الإمام على (ع) :

«من أشار إليه فقد حدّه»(۷)

۴- الذات الموجودة فى جهة معيّنة تكون مفتقرة إلى تلك الجهة.

۱- الكافى، ص ۱۰۶، ح ۶

۲- المصدر، ص ۱۰۶، ح ۷

۳- المصدر، ص ۱۰۴، ح ۲

۴- التوحيد، ص ۱۰۱، ب ۶، ح ۲۰

۵- انظر: مناهج اليقين، ص ۲۰۴

۶- انظر: نهج الحق وكشف الصدق، ص۵۷، إرشاد الطالبين، صص ۲۲۷ و ۲۲۸

۷- نهج البلاغة، الخطبة ۱.

ص:۷۵

وبما أنّ الله منزّه عن الافتقار، فلهذا يكون منزّهاً عن الوجود فی جهة معيّنة(۱)

۵- الذات الموجودة فی جهة معيّنة تكون غير موجودة فی الجهة الأخرى، فإذا كان الله تعالى فی جهة، فسيلزم خلوّه عن سائر الجهات، وهذا باطل.

سبب رفع الأيدی نحو السماء فی الدعاء:

۱- قال الإمام علی (ع) :

«إذا فرغ أحدكم من الصلاة، فليرفع يديه إلى السماء، ولينصب فی الدعاء» .

فسأله أحد الأشخاص: يا أميرالمؤمنين أليس الله فی كلّ مكان؟

قال (ع) :

«بلى» .

قال: فلِمَ يرفع يديه إلى السماء؟

فقال (ع) :

«أو ما تقرأ وَ فِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ [الذاريات: ۲۲] فمن أين يطلب الرزق إلّا من موضع الرزق، وموضع الرزق وما وعد الله السماء»(۲)

۲- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : ما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟

قال (ع) :

«ذلك فی علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنّه عزّ وجلّ أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق»(۳)

تفسير بعض الآيات القرآنية بعد معرفة استحالة إثبات الجهة لله تعالى:

۱- قوله تعالى: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ [الأنعام: ۱۸]

المقصود من الفوقية هنا التعالی والعظمة والهيمنة فی القوّة والقدرة(۴)، وليس المقصود الفوقية الحسيّة، ومن الشواهد القرآنية على الفوقية غير الحسيّة قوله تعالى حكاية عن فرعون: وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قاهِرُونَ [الأعراف: ۱۲۷]

۲- قوله تعالى: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ [فاطر: ۱۰]

۱- انظر: قواعد العقائد، ص ۶۹؛ كشف الفوائد، صص ۲۱۵ و ۲۱۶؛ الباب الحادی عشر، ص۵۲

۲- علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۴۴، ب ۵۰، ح ۱

۳- التوحيد، ص ۲۴۲، ب ۳۶، ح ۱

۴- انظر: اللوامع الإلهية، ص ۱۸۵.

ص:۷۶

أی: إنّ الأعمال الصالحة تصعد إلی الملائکة الکرام حفظة الأعمال الذین مسکنهم فی السماء، ولهذا نُسب هذا الصعود إلیه تعالی(۱)

۳- قوله تعالی: أَ أَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّماءِ أَنْ یَخْسِفَ بِکُمُ الأَرْضَ [الملک:۱۶]

أی: أءمنتم من الله الذی یوجد فی السماء ملائکته الموکّلون بإنزال العذاب علیکم متی ما یشاء(۲)

۴- قوله تعالی: یَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ [النحل: ۵۰]

أی: یخافون ربّهم أن ینزل علیهم العذاب من فوقهم(۳)

الصفات التنزیهیّة (۶) : الجوهر والعرض

دلیل کونه تعالی لیس بجوهر:

إنّ الجوهر إمّا جوهر فرد أو خط أو سطح أو جسم.

وکلّ واحد منها مفتقر وحادث.

ولکن الله لیس بمفتقر ولا حادث(۴)

دلیل کونه تعالی لیس بعرض:

«العرض» یعتمد فی وجوده علی محلّه، وهو مفتقر إلی غیره، ولکنّه تعالی منزّه عن الافتقار(۵)

حدیث شریف:

قال عبدالعظیم الحسنی للإمام علی بن محمّد الهادی (ع) :

یابن رسول الله إنّی أرید أن أعرض علیک دینی، فإن کان مرضیاً أثبت علیه حتّی ألقی الله عزّ وجلّ.

فقال (ع) : هات. . .

۱- انظر: کنز الفوائد، أبو الفتح الکراجکی، ج ۲، ص ۱۰۶

۲- انظر: المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۱۰۸

۳- انظر: اللوامع الإلهیة، ص ۱۸۵

۴- النکت الاعتقادیة، ص ۲۸، غنیة النزوع، ابن زهرة الحلبی، ص ۴۷

۵- النکت الاعتقادیة، ص ۲۹؛ مناهج الیقین، ص ۲۰۳؛ المسلک فی أصول الدین، صص ۶۴ و ۶۵.

ص:٧٧

فقال عبدالعظيم: إنّى أقول: إنّ الله تبارك وتعالى. . . لا عرض ولا جوهر. . .» .

فقال (ع) : . . . هذا والله دين الله الذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه. . .»(١)

الصفات التنزيهيّة (٧) : الحدّ

إنّ الله تعالى منزّه عن الحدّ.

قال الإمام على (ع) :

«ليس له [سبحانه وتعالى] حدّ ينتهى إلى حدّه»(٢)

«من زعم أنّ إله الخلق محدود فقد جهل الخالق المعبود» (٣)

أدلة تنزيه الله عن الحدّ:

١- قال الإمام على (ع) :

«من حدّه [تعالى] فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله» .(۴)

٢- طلب أحد الأشخاص من الإمام على بن موسى الرضا (ع) أن يحدّ الله تعالىله.

قال (ع) : لا حدّ له.

قال ذلك الشخص: ولم؟

قال (ع) : لأنّ كلّ محدود متناه إلى حدّ.

وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة.

وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان.

فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزّء. . .»(۵)

الصفات التنزيهيّة (٨) : الحركة والسكون

أدلة نفى الحركة عنه تعالى:

١- قال الإمام على (ع) :

«لا تجرى عليه [تعالى] الحركة والسكون، وكيف

١- التوحيد، صص ٧٩ و ٨٠، ب ٢، ح ٣٧

٢- التوحيد، ص ٣۵، ب ٢، ح ١

٣- المصدر، ص ٧٧، ح ٣۴م

۴- نهج البلاغة، الخطبة ١۵٢

۵- التوحيد، ص ٢۴۶، ب ٣۶، ح ٣.

ص:٧٨

يجرى عليه ما هو أجراه، أو يعود إليه ما هو ابتدأه، إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزّأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه. . .» (١)

٢- سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«لم يزل الله متحرّكاً؟

فقال (ع) : تعالى الله [عن ذلك]، إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل»(٢)

٣- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) قال:

«إنّ الله تبارك وتعالى لايوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً»(٣)

٤- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«كلّ متحرّك محتاج إلى من يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك»(٤)

بصورة عامّة:

الحركة تستلزم خلو الذات المتحرّكة من المكان التى كانت فيه واستقرارها فى مكان غير المكان السابق، وهذا باطل بالنسبة إلى الله؛ لأنّه تعالى منزّه عن المكان.

الصفات التنزيهيّة (٩) : الحلول

الحلول عبارة عن: «قيام موجود بموجود على سبيل التبعية» (٥)

أى: الحلول عبارة عن دخول شيء فى محل يحويه، ويحلّ داخله على سبيل التبعية.

ومعنى «على سبيل التبعية» :

أن تكون الصلة بين «الحال» و «المحل» صلة تبعية كالصلة بين الجسم ومكانه.

القائلون بالحلول: ۶

(۶)

ذهب بعض النصارى إلى القول بحلول الله فى المسيح (ع) .

١- التوحيد، ص ٤١، ب ٢، ح ١

٢- الكافى، ج ١، ص ١٠٧، ح ١

٣- بحار الأنوار، ج ٣، ص ٣٣٠، ب ١٤، ح ٣٣

٤- الكافى، ص ١٢٥، ح ١

٥- انظر: تلخيص المحصل، صص ٢٦٠ و ٢٦١؛ قواعد المرام، ص ٧٣؛ كشف المراد، ص ٤٠٧؛ إشراق اللاهوت، ص ٢٥٠؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٢٧

۶- المصدر.

ص:٧٩

ذهب بعض الصوفية إلى القول بحلول الله فى أبدان العارفين.

أدلة استحالة حلوله تعالى فى الأشياء:

١- الحلول ملازم للجسمانية، والله منزّه عن الجسمانية(١)

٢- إذا جوّزنا الحلول على الله فإنّه تعالى:

أوّلاً: إمّا يكون حالاًّ فى محل واحد:

فيلزم كونه تعالى جزءاً لا يتجزّأ، وهو محال.

لأنّ الجزء الذى لا يتجزّأ صغير جدّاً، والله منزّه عن الاتّصاف بهذه الصورة.

ثانياً: أن يكون حالاًّ فى أكثر من محل واحد:

فيلزم كونه تعالى مركّباً وقابلًا للقسمة، وهو محال(٢)

حديث شريف:

قال الإمام أميرالمؤمنين (ع) حول تنزيه الله عن الحلول:

«. . . لم يحلل فيها [أى: فى الأشياء] فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، ولم يخل منها فيقال له: أين، لكنّه سبحانه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه، وأحصاها حفظه. . .»(٣)

الصفات التنزيهيّة (١٠) : الحوادث

الحوادث هى ما يطرء على الذات من التغيّرات المختلفة، من قبيل: الحركة والسكون، النوم واليقظة، اللذّة والألم، النشاط والضعف، ونحوها من الأعراض التى تنقل الذّات من حالة إلى أخرى.

دليل بطلان كونه تعالى محلاًّ للحوادث:

الحوادث تستلزم التغيّر والانفعال والتأثّر.

لأنّ الذات التى تطرء عليها الحوادث تتغيّر وتنفعل وتنتقل من حالة إلى أخرى.

١- حقّ اليقين، عبدالله شبر، ص ٦١

٢- مناهج اليقين، ص ٢٠٣

٣- الكافى، ج١، ص١٣٥، ح ١.

ص:۸۰

وهذه من صفات الأشياء المادية والجسمانية.

وبما أنّه تعالى منزّه عن الأمور المادية والجسمانية، فلهذا يستحيل عليه أن يكون محلاًّ للحوادث(۱)

حديث شريف:

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . إنّه ليس شيء إلّا يبيد أو يتغيّر، أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة، إلّا ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة. . .»(۲)

الصفات التنزيهيّة (۱۱) : الرؤية

قال الشيخ المفيد: «لا يصح رؤية الباری سبحانه بالأبصار، وبذلک شهد العقل، ونطق القرآن، وتواتر الخبر عن أئمة الهدی من آل محمّد: ، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلّميهم. . . والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة فی ذلک»(۳)

وسنتناول هذا الموضوع بصورة مفصّلة لاحقاً(۴).

الصفات التنزيهيّة (۱۲) : الزمان

اختلفت الأقوال حول حقيقة الزمان، ومن هذه الأقوال أنّ الزمان عبارة عن:

۱- الفلک الأعظم؛ لأنّه محيط بكلّ الأجسام.

۲- مقدار حركة الفلک الأعظم (قول أرسطو) .

۳- مقدار حركة الطبيعة الفلكية(۵)

۱- قواعد المرام، ص ۷۴. كشف المراد، ص ۴۰۸. إرشاد الطالبين، ص ۲۳۲

۲- الكافی، ج ۱، ص ۱۱۵، ح ۵

۳- أوائل المقالات، ص ۵۷

۴- راجع فی هذا الكتاب: الفصل الخامس: رؤية الله بالبصر

۵- للمزيد راجع: صراط الحق، محمّد آصف المحسنی، ج ۲، ص ۳۲.

ص:٨١

تنزيه الله عن إحاطة الزمان به:

١- قال الإمام على (ع) :

«الحمد لله الذى. . . لم يسبقه وقت، ولم يتقدّمه زمان»(١)

٢- سئل الإمام على (ع) : يا أميرالمؤمنين متى كان ربّنا؟

فقال (ع) :

«. . إنّما يقال: متى كان لمن لم يكن فكان، هو كائن بلا كينونة كائن. . .»(٢)

٣- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«إنّ الله تبارك وتعالى لا يُوصف بزمان. . . بل هو خالق الزمان»(٣)

٤- سأل أحد الأشخاص الإمام محمّد بن على الباقر (ع) : أخبرنى عن الله متى كان؟ فقال له (ع) : ويلك أخبرنى أنت متى لم يكن حتّى أخبرك متى كان، سبحان من لم يزل ولم يزال. . .»(٤)

دليل تنزيه الله عن إحاطة الزمان به:

يلزم إحاطة الزمان بالله تعالى:

أن يتقدّم جزء من الزمان على الله، وأن يتأخّر جزء آخر منه عليه فيكون الجزء الأوّل ماضياً.

ويكون الجزء الثانى مستقبلاً.

وهذا ما لا شك فى امتناعه عليه تعالى.

لأنّ الله تعالى، لا يتقدّم عليه شىء، وهو عزّ وجلّ بكلّ شىء محيط.

الصفات التنزيهيّة (١٣) : الشبيه

لا خلاف بأنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً من مخلوقاته.

١- التوحيد، ص ٣٣، ب ٢، ح ١

٢- المصدر، ص ١٧١، ب ٢٧، ح ۶

٣- الأمالى، للشيخ الصدوق، ص٣٥٣، مجلس ۴٧، ح ۴٣٠/٧

۴- التوحيد، ص ١۶٨، ب ٢٨، ح ١.

ص:۸۲

وقد قال تعالى واصفاً نفسه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ۱۱].

وستتناول هذا الموضوع بصورة مفصّلة لاحقاً(۱)

الصفات التنزيهيّة (۱۴) : الشريک

أدلة استحالة وجود الشريک لله تعالى:

۱- دليل الاشتراک والامتياز

لو فُرض إلهان في الوجود، فإنّهما:

سيشترکان في مفهوم «الإله» .

وسيمتاز کلّ واحد منهما بأمر مغاير لما فيه اشتراکهما.

وحينئذ يکون کلّ واحد منهما مرکّباً مما به الاشتراک ومما به الامتياز.

وکلّ مرکّب ممکن، ولکن الله تعالى واجب الوجود.

فيثبت بطلان وجود الشريک له تعالى (۲)

۲- دليل التمانع

وجود الشريک يستلزم اختلاف إرادتيهما في بعض الأحيان.

وهذا ما يؤدّي إلى الفساد في نظام الوجود والإخلال بنظام الکون.

وقد أشار القرآن الکريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: لَوْ کانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا [الانبياء: ۲۳]

أحاديث لأهل البيت: حول تنزيه الله عن الشريک:

۱- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . إن قلت: إنّهما اثنان لم يخل من أن يکونا:

متّفقين من کلّ جهة.

أو مفترقين من کلّ جهة.

۱- راجع في هذا الکتاب: «الفصل الخامس عشر، المبحث الثاني، قول المشبّهة: تشبيه صفات اللّه بصفات الإنسان.

۲- انظر: المسلک في أصول الدين، ص ۵۵.

ص:٨٣

فلمّا رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار والشمس والقمر، دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد»(١)

توضيح ذلك:

لو كان فی الوجود إلهان، لكان كلّ واحد منهما قادراً لذاته.

فإذا أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه فی حالة واحدة، فلا يخلو الأمر من الأقسام التالية:

الأوّل: يقع مرادهما، وهو محال؛ لأنّه جمع بين النقيضين، ويكون الجسم فی هذه الحالة متحرّكاً وساكناً فی وقت واحد، وهو محال.

الثانی: لا يقع مرادهما، ويلزم منه عجزهما، والإله لا يكون عاجزاً.

الثالث: يقع مراد أحدهما، فيكون الإله هو القادر، وأمّا العاجز فليس أهلاً للألوهية(٢)

٢- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : لِمَ لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟

قال (ع) :

«لا يخلو قولك: إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً.

فإن كانا قويين فلِمَ لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالربوبية؟

وإن زعمت أنّ أحدهما قوی والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد- كما نقول- للعجز الظاهر فی الثانی»(٣)

٣- جاء فی وصية الإمام علی (ع) لولده الإمام الحسن (ع) :

«لو كان لربّك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه. . . .»(۴)

١- الكافی، الشيخ الكلينی: ج ١، ص ٨١، ح ۵

٢- انظر: المسلك فی أصول الدين، صص۵۵ و ۵۶

٣- بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٣٠، ب ۶، ح ٢٢

۴- نهج البلاغة، ص ۵۴١، رسالة ٣١.

ص:۸۴

الصفات التنزيهيّة (۱۵) : الضدّ

معانی «الضدّية» بين الشيئين:

المعنى الأوّل: لا يجتمعان فی محل وزمان واحد.

مثال ذلک: الحرارة والبرودة، السواد والبياض.

المعنى الثانی: لکلّ واحد منهما أثر ينافی أثر الآخر.

مثال ذلک: الماء والنار.

المعنى الثالث: لأحدهما قدرة تمنع الآخر.

مثال ذلک: أن يتنازع شخصان فی فعل واحد، وأحدهما أقوى من الآخر(۱)

أدلة تنزيه الله عن وجود ضدّ له(۲):

بالنسبة إلى المعنى الأوّل :

إنّ الله منزّه عن المكـان والزمـان، كما أنّ اجتماعه مع شـیء آخر فی مكان واحـد يسـتلزم الحلول، والحلول - كما ثبت سابقاً - محال بالنسبة إلى الله تعالى.

بالنسبة إلى معنى الثانی :

كلّ ما سوى الله مخلوق، وليس له الاسـتقلالية فی وجوده؛ لأنّ وجوده قائم بغيره، فلهـذا يسـتحيل على أیّ مخلوق أن يترک أثراً منافياً عليه تعالى.

بالنسبة إلى المعنى الثالث :

كلّ ما سوى الله ممكن الوجود، والممكن لا يستطيع أبداً مواجهة الواجب، ولهذا قال تعالى: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ [الأنعام: ۱۸].

حديث شريف:

قال أميرالمؤمنين (ع) حول تنزيه الله عن الضد:

« ليس له [تعالى] فيما خلق ضد. . . بذلک أصف ربّی فلا إله إلاّ الله من عظيم ما أعظمه؟ ! ومن جليل ما أجلّه؟ ! ومن عزيز ما أعزّه؟ ! وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً»(۳)

۱- انظر: كشف المراد، ص ۴۰۶. اللوامع الإلهية، ص ۱۵۶. إيضاح المراد، ص ۸۷

۲- انظر: المصدر

۳- الكافی، ج۱، ص۱۳۵، ح ۱.

ص:۸۵

الصفات التنزيهيّة (۱۶) : الكيفيات المحسوسة

الكيفيات المحسوسة، من قبيل: اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة و. . .

أدلة تنزيه الله عن الكيفيات المحسوسة:

۱- الكيفيات المحسوسة من خواص الجسم، والله تعالى منزّه عن الجسمانية.

۲- الكيفيات المحسوسة حادثة، لكن البارى غير حادث، فيمتنع أن يكون قابلًا للحوادث.

۳- الكيفيات المحسوسة تستلزم الانفعال، والله منزّه من الانفعال(۱)

أحاديث لأهل البيت: : حول تنزيه الله عن الكيفية:

۱- سئل رسول الله (ص) عن الله تعالى: كيف هو؟

قال (ص) :

«وكيف أصف ربّى بالكيف، والكيف مخلوق الله، والله لا يوصف بخلقه»(۲)

۲- قال رسول الله (ص) حول الله تعالى:

«لا كيف له ولا أين؛ لأنّه عزّ وجلّ كيّف الكيف، وأيّن الأين»(۳)

۳- قال الإمام على (ع) حول الله تعالى:

«. . . المعروف بغير كيفية»(۴)

۴- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول الله تعالى:

«. . . ولا يوصف بكيف. . . فكيف أصفه بكيف، وهو الذى كيّف الكيف حتّى صار كيفاً. . .»(۵)

۵- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«من نظر فى الله كيف هو هلك»(۶)

۱- انظر: تلخيص المحصّل، صص ۲۶۷ و ۲۶۸؛ مناهج اليقين، ص ۲۰۹

۲- التوحيد، ص ۳۰۳، ب ۴۴، ح ۱

۳- المصدر، ص ۳۰۴، ب ۴۴، ح ۲

۴- المصدر، ص ۷۶، ب ۲، ح ۳۴

۵- المصدر، ص ۱۱۱، ب ۸، ح ۱۴

۶- الكافى، ج ۱، ص ۹۳، ح ۵.

ص:٨۶

۶- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«إذا سألوك عن الكيفية، فقل كما قال الله عزّوجلّ: لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]»(١)

الصفات التنزيهيّة (١٧) : اللذّة والألم ٢

(٢)

تعريف اللذّة والألم عند المتكلّمين:

اللذة: حالة حاصلة من تغيّر المزاج إلى الاعتدال.

الألم: حالة حاصلة من تغيّر المزاج إلى الفساد.

تعريف اللذّة والألم عند الفلاسفة:

اللذّة: إدراك الذات ما يلائمها.

الألم: إدراك الذات ما ينافيها.

الألم فى الذات الإلهية:

اتّفق الجميع على انتفاء الألم عنه تعالى، ودليل ذلك:

المتكلّمون: الألم من توابع المزاج، والمزاج يوجب التغيير والانفعال، والله تعالى منزّه عن هذه الأمور.

الفلاسفة: الألم إدراك الذات ما ينافيها، ولا مناف له تعالى؛ لأنّ ما عداه صادر عنه، فلا يكون منافياً له.

اللذّة فى الذات الإلهية:

وقع الخلاف بين العلماء حول وجود اللذّة فى الذات الإلهية:

المتكلّمون: إنّ الله تعالى منزّه عن اللـذّة؛ لأنّ اللـذّة من توابع المزاج، وملازمة للانفعال، ولا تصح إلاّ فى الأجسام، والله تعالى منزّه عن المزاج والانفعال والجسمانية.

١- التوحيد، صص ٩٢ و ٩٣، ب ۴، ح ١۴

٢- انظر: قواعد العقائد، ص ٧٠؛ قواعد المرام، ص ٧۵؛ كشف المراد، ص ۴٠٩؛ مناهج اليقين، صص ٢٠٨ و ٢٠٩؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٣٣.

ص:٨٧

الفلاسفة: اللذّة عبارة عن إدراك الذات ما يلائمها، والله تعالى مدرك لذاته بذاته، وذاته في غاية الجمال والكمال والبهاء، فلهذا يكون لله تعالى أعظم البهجة والسرور واللذّة بذاته.

تنبيه: منع العلماء توصيفه تعالى باللذّة؛ لأنّ أوصاف الله توقيفية، ولا يجوز توصيفه تعالى إلاّ بما وصف به نفسه (١)

وقال مقداد السيوري في هذا الخصوص: «والذي يقتضيه العقل هو عدم التهجّم على هذه الذات المقدّسة بما لا ضرورة إلى إثباته ولم يرد الإذن فيه»(٢)

الصفات التنزيهيّة (١٨) : المثيل

«المثل» هو الشيء الذي يتوافق مع غيره في الماهية.

مثال ذلك: زيد مثل عمر في الإنسانية.

أدلة استحالة مماثلته تعالى لغيره:

١- المماثلة تكون في «الماهية» ، والله تعالى ليس له ماهية، فلا مثل له.

٢- إذا كان الشيئان متماثلين، فسيلزم من ذلك:

اشتراكهما في لوازم الذات.

ومن لوازم ذات الله تعالى «القدم» .

ومن لوازم ذات غيره تعالى «الحدوث» .

فإذا قلنا بأنّ ذاته تعالى مماثلة لذات غيره، فمعنى ذلك: أن يكون «الحدوث» من لوازم ذات الله تعالى الذي هو قديم.

وأن يكون «القدم» من لوازم ذات غير الله الذي هو حادث.

فيصبح الحادث قديماً، والقديم حادثاً، وهذا خلف.

فيثبت استحالة مماثلته تعالى لغيره (٣)

١- انظر من المصدر السابق: قواعد المرام: ص٧٥، كشف المراد: ص٤٠٩، مناهج اليقين: ص٢٠٩، إرشاد الطالبين: ص٢٣٦

٢- اللوامع الإلهية، ص ١٦١

٣- انظر: كشف المراد، ص٤٠٥، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥٤. إرشاد الطالبين، ص ٢٢٤.

ص:٨٨

٣- كلّ ذاتين اشتركا فی أمر ذاتی:

فلابد أن يتميّز أحدهما عن الآخر بأمر عرضی.

فيكون «ما به الامتياز» جزء لكلّ واحد منهما.

فلو شارك الله غيره فی شیء من الأشياء، لكان مركّباً، وبما أنّ الله منزّه عن التركيب، فلا يصح أن يكون له مماثل(١)

نفی المثيل عنه تعالی فی القرآن الكريم:

قال عزّ وجلّ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ [الشوری: ١١]

أی: ليس مثله شیء علی وجه من الوجوه (٢)

نفی المثيل عنه تعالی فی الأحاديث الشريفة:

١- قال الإمام علی (ع) :

«. . . فلا شبه له من المخلوقين، وإنّما يُشبّه الشیء بعديله، فأمّا ما لا عديل له، فكيف يُشبّه بغير مثاله. . .» (٣)

٢- قال الإمام علی (ع) :

«كلّ ما فی الخلق لا يوجد فی خالقه»(٤)

٣- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«كلّ شیء وقع عليه اسم شیء سواه [تعالی] فهو مخلوق»(٥)

٤- قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

«ما وقع همّك عليه من شیء فهو خلافه، لا يشبهه شیء. . .»(٦)

الصفات التنزيهيّة (١٩) : المكان

أدلة تنزيه الله عن وجوده فی مكان:

١- مناهج اليقين، ص ٢١١

٢- فتكون «الكاف» فی «كمثله» زائدة؛ وقال الشريف المرتضی: «الكاف ليست زائدة، وإنّما نفی أن يكون لمثله مثل، فإذا ثبت ذلك عُلم أنّه لا ـ مثل له؛ لأنّه لو كان له مثل لكان له أمثال، وكان لمثله مثل. . . نعلم بـذلك أنّه لا مثل له أصلاً. . . فأراد الله تعالی أن يبيّن أنّه منزّه عن التشبيه أنّه كشیء أو مثل شیء» ؛ متشابه القرآن ومختلفه، محمّد بن علی بن شهر آشوب، ص ١٠٤

٣- التوحيد، ص ٥٢، ب ٢، ح ١٣

٤- المصدر، ص ٤١، ح ١

٥- المصدر، ص ٥٨، ح ١٦

٦- الكافی، ج ١، ص ٨٢، ح ١.

ص:٨٩

١- يستلزم ذلك احتياج الله إلى المكان، ولكنّه تعالى هو الغنى الذى لا يحتاج إلى شيء(١)

سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : هل يجوز أن نقول: إنّ الله عزّوجلّ فى مكان؟

فقال (ع) :

«سبحان الله وتعالى عن ذلك، إنّه لو كان فى مكان لكان محدَثاً؛ لأنّ الكائن فى مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات المُحدَث لا من صفات القديم»(٢)

٢- إنّ المكان الذى يكون الله فيه لا يخلو من أمرين:

الأوّل: قديم، فيستلزم ذلك تعدّد القدماء، وهذا باطل.

الثانى: حادث، والحادث محدود، ولكنّه تعالى غير محدود، والشيء المحدود لايسعه إحاطة الشيء غير المحدود.

فيثبت بطلان وجوده تعالى فى مكان(٣)

أحاديث لأهل البيت: حول تنزيه الله تعالى عن الوجود فى مكان:

١- قال الإمام على (ع) :

«. . . إنّ الله جلّ وعزّ أيّن الأين فلا أين له، وجلّ عن أن يحويه مكان. . .»(۴)

٢- قال الإمام على (ع) :

«كان الله ولا مكان»(۵)

٣- قال الإمام جعفر بن محمّد (ع) :

«ولا يوصف [عزّ وجلّ] بكيف ولاأين. . . ، كيف أصفه بأين وهو الذى أيّن الأين حتّى صار أيناً، فعرفت الأين بما أيّنه لنا من الأين. . .»(۶).

١- انظر: النكت الاعتقادية، ص ٢٩؛ قواعد العقائد: ص ۶٩؛ قواعد المرام، ص ٧١؛ الباب الحادى عشر، ص۵٢

٢- التوحيد، ص١٧۴، ب ٢٨، ح ١١

٣- انظر: كنز الفوائد، ج ٢، ص ١٠۴؛ إرشاد الطالبين، ص ٢٢٧

۴- بحار الأنوار، ج ۵٧، ص ٨٣، ب ١، ح ۶٣

۵- الإرشاد، ج ١، ص ٢٠١

۶- الكافى، ج ١، صص ١٠٣ و ١٠۴، ح ١٢؛ التوحيد، ص ١١١ و ١١٢، ب ٨، ح ١۴.

ص:٩٠

۴- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماءً أو أرضاً؟ فقال (ع) :

«أين سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان»(١)

معنى نسبة بعض الأماكن إلى الله تعالى:

١- ورد في معنى قول إبراهيم (ع) : إِنِّي ذاهِبٌ إِلى رَبِّي سَيَهْدِينِ [الصافات:٩٩]

ومعنى قول موسى (ع) : وَ عَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضى [طه: ٨۴]

وقوله عزّ وجلّ: فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ [الذاريات: ۵١]

وغيرها من الآيات القرآنية التي تدل بظاهرها على وجود مكان لله تعالى(٢)

قال الإمام على بن الحسين زين العابدين (ع)

«. . إنّ الكعبة بيت الله فمن حجّ بيت الله فقد قصد إلى الله.

والمساجد بيوت الله، فمن سعى إليها فقد سعى إلى الله وقصد إليه. والمصلّي مادام في صلاته فهو واقف بين يدى الله جلّ جلاله. . .

وإنّ لله تبارك وتعالى بقاعاً في سماواته، فمن عُرج به إليها، فقد عرج به إليه، ألا تسمع الله عزّ وجلّ يقول: تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ [المعارج: ۴] ويقول عزّ وجلّ: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ [فاطر:١[» .(٣)

٢- سئل الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

لأيّ علّة عرج الله بنبيّه (ص) إلى السماء، ومنها إلى سِدرَة المنتهى، ومنها إلى حجب النور، وخاطبه وناجاه هناك، والله لا يوصف بمكان؟

فقال (ع) :

«إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان، ولا يجرى عليه زمان، ولكنّه عزّ وجلّ أراد أن يشرّف به ملائكته وسكّان سماواته ويكرمهم بمشاهدته، ويريه من عجائب عظمته ما يخبر به بعد هبوطه، وليس ذلك على ما يقول المشبّهون، سبحان الله وتعالى عما يشركون»(۴)

١- الكافي، ج ١، صص ٨٩ و ٩٠، ح ۵؛ التوحيد، ص ١٧٠، ب ٢٨، ح ۴

٢- من قبيل قوله تعالى في قصّة عيسى: بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ [النساء: ١۵٨] راجع: بحارالأنوار، ج٣، ص٣٢١

٣- التوحيد، صص ١٧٢ - ١٧٣، ب ٢٨، ح ٨

۴- المصدر، ص ١٧٠، ب ٢٨، ح ۵.

ص:٩١

معنی وجود الله فی کلّ مکان:

١- قال رسول الله (ص) :

«هو فی کلّ مکان، ولیس هو فی شیء من المکان بمحدود. . .»(١)

٢- قال الإمام علی (ع) :

«. . . هو فی کلّ مکان بغیر مماسة ولا مجاورة، یحیط علماً بما فیها، ولا یخلو شیء منها من تدبیره. . .»(٢)

٣- قال الإمام علی (ع) :

« لم یحلُل فی الأشیاء فیقال هو فیها کائن.

ولم ینأ عنها فیقال هو عنها بائن

ولم یخل منها فیقال أینَ.

ولم یقرب منها بالالتزاق.

ولم یبعد عنها بالافتراق.

بل هو فی الأشیاء بلا کیفیة(٣)

٤- سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : فهو [عزّ وجلّ] فی کلّ مکان؟

ألیس إذا کان فی السماء کیف یکون فی الأرض؟ !

وإذا کان فی الأرض کیف یکون فی السماء؟ !

فقال (ع) :

«إنّما وصفت المخلوق الذی إذا انتقل عن مکان، واشتغل به مکان، وخلا منه مکان، فلا یدری فی المکان الذی صار إلیه ما حدث فی المکان الذی کان فیه.

فأمّا الله العظیم الشأن المَلِک الدیّان فلا یخلو منه مکان، ولا یشتغل به مکان، ولا یکون إلی مکان أقرب منه إلی مکان»(٤)

٥- عن محمّد بن نعمان قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عزّوجلّ: وَهُوَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَفِی الْأَرْضِ [الأنعام: ٣]

١- التوحید، ص ٣٠٣، ب ٤٤، ح ١

٢- الإرشاد، ج ١، ص ٢٠١

٣- التوحید، ص ٧٧، ب ٢، ح ٣٤

٤- المصدر، ص٢٤٨، ب ٣٦، ح ٣.

ص:٩٢

قال (ع) :

«كذلك هو في كلّ مكان» .

قلت: بذاته.

قال (ع) :

«ويحك! إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته، لزمك أن تقول: في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطة وسلطاناً وملكاً. . . لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً وإحاطة»(١)

١- التوحيد، صص ١٢٨ و ١٢٩، ب ٩، ح ١٥.

ص:۹۳

الفصل الخامس: رؤية اللّه تعالى بالبصر

اشاره

* معنى الرؤية البصرية

* عقيدة الشيعة وأهل السنّة

* أدلة نفى رؤية الله بالبصر

* مناقشة أدلة القائلين بإمكانية رؤية الله بالبصر

ص:۹۴

ص:٩٥

المبحث الأوّل: معنى الرؤية البصرية

الرؤية البصرية عبارة عن: انعكاس صورة المرئى على العين عن طريق وصول النور النابع أو المنعكس من الأشياء إلى العين، ثمّ انتقال هذا النور على شكل أمواج عصبية إلى الدماغ من أجل تحليله وتفسيره وتعقّل شكل وصورة المرئى.

تنبيه: ما يجدر الالتفات إليه عند دراسة الخلاف الواقع بين المسلمين حول رؤية الله تعالى هو أنّ الرؤية التى وقع الاختلاف حول إمكانها أو استحالتها هى الرؤية بمعنى إدراكه تعالى عن طريق حاسّة البصر، أمّا تفسير رؤية الله بالإدراك المعرفى أو الكشف الشهودى (الرؤية القلبية) أو العلم الحضورى فهو مما لم يقع الاختلاف حول إمكانه ولا خلاف فى جوازه.

المبحث الثانى: عقيدة الشيعة وأهل السنّة حول رؤية الله تعالى

عقيدة الشيعة:

قال الشيخ المفيد: «لا يصح رؤية البارى سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمّد: ، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامّة متكلّميهم. . . والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة فى ذلك»(۱)

عقيدة أهل السنّة:

قال أبو الحسن الأشعرى: «وندين بأنّ الله يُرى فى الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر»(٢)

١- أوائل المقالات، ص ٥٧

٢- الإبانة، ص ١٧.

ص:۹۶

وجاء فی کتب الحدیث لأهل السنّة:

ورد عن جریر بن عبدالله قال: کنّا عند النبی (ص) ، فنظر إلی القمر لیلةً- یعنی البدر- فقال:

« إنّکم سترون ربّکم کما ترون هذا القمر. . .»(۱)

قال النبی (ص) :

«إنّکم سترون ربّکم عیاناً» (۲)

المبحث الثالث: أدلة نفی رؤیة الله بالبصر

الأدلة العقلیة علی استحالة رؤیة الله بالبصر:

۱- تستلزم رؤیة الله عن طریق حاسّة البصر إثبات الجهة له تعالی، وبما أنّه تعالی منزّه عن الجهة، فلهذا تکون رؤیته أمراً محالاً.

بعبارة أخری: تستلزم الرؤیة البصریة أن یکون المرئی مقابلاً للرائی (۳)، وکلّ مقابل فهو فی جهة من الجهات، وبما أنّه تعالی منزّه عن الجهة، فلهذا تستحیل علیه الرؤیة (۴)

۲- لا تتحقّق الرؤیة البصریة إلاّ عن طریق وصول الأشعة من المرئی إلی العین، ویستلزم هذا الأمر أن یکون المرئی جسماً.

وبما أنّ الله منزّه عن الجسمانیة، فلهذا تستحیل رؤیته عن طریق حاسّة البصر(۵)

۳- لاـ تتحقّق الرؤیـة البصـریة إلاّـ عن طریق انطباع صورة المرئی فی العین، وبما أنّه تعالی منزّه عن الصورة، فلهـذا تسـتحیل رؤیته عن طریق حاسّة البصر.

۴- رؤیة الله عن طریق حاسّة البصر لا تخلو من أمرین:

أوّلاً: أن تقع علی کلّ الذات الإلهیة.

۱- صحیح البخاری، ج۱، ص۱۳۸؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۳۶۷

۲- المصدر، ج ۴، ص ۴۵۳

۳- أو فی حکم المقابل للرائی، کرؤیة الإنسان المرئیات التی حوله عن طریق المرآة

۴- انظر: الاقتصاد، الشیخ الطوسی، صص ۷۴ و ۷۵. غنیة النزوع، ابن زهرة الحلبی، ج ۲، صص ۵۲ و ۵۳. قواعد المرام، میثم البحرانی، ص ۷۶. کشف المراد، ص ۴۱۱. اللوامع الإلهیة، ص۱۶۳

۵- انظر: الرسائل العشر، ص ۱۰۵.

ص:۹۷

فيستلزم أن تكون الذات الإلهية محدودة ومحصورة فى ناحية من النواحى، ولكنّه تعالى منزّه عن المحدودية والحصر.

ثانياً: أن تقع على بعض الذات الإلهية.

فيستلزم أن تكون الذات الإلهية مركّبة وذات أجزاء، ولكنّه تعالى منزّه عن التركيب والأجزاء.

فلهذا نستنتج استحالة رؤية الله عن طريق حاسّة البصر.

النتيجة:

القول برؤية الله عن طريق حاسّة البصر تستلزم نسبة الجهة والمحدودية والجسمانية والشكل والصورة إلى الله، وبما أنّه تعالى منزّه عن هذه الأمور، فلهذا نستنتج استحالة وقوع الرؤية البصرية عليه تعالى.

الأدلة القرآنية على نفى رؤية الله بالبصر:

۱- لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [الأنعام: ۱۰۳]

و «الإدراك» المضاف إلى «البصر» يفيد «الرؤية» ، وقد بيّنت هذه الآية بأنّه تعالى منزّه عن الرؤية البصرية(۱)

۲- وَ لَمّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِى. . . [الأعراف: ۱۴۳]

و «لن» تفيد النفى الأبدى، فيثبت من قوله تعالى لموسى (ع) : (لَنْ تَرانِى) أنّه تعالى لن يُرى بالبصر أبداً (۲)

ولو كان الله ممكن الرؤية بحاسّة البصر لكان النبى موسى (ع) أولى الناس برؤيته(۳)

۱- انظر: التبيان، ج ۴، صص ۲۲۳ - ۲۲۴. المسلك فى أصول الدين، ص ۶۷. المنقذ من التقليد، ج۱، ص ۱۲۲. إرشاد الطالبين، ص ۲۴۱

۲- انظر: التبيان، ج ۴، ص ۵۳۶. المسلك فى أصول الدين، ص ۶۸. نهج الحقّ وكشف الصدق، ص۴۸. اللوامع الإلهية، ص ۱۶۴

۳- انظر: قواعد المرام، ص ۷۷.

ص:۹۸

وتوجد مناقشات أخری حول هذه الآیة سنذکرها لاحقاً.

أحادیث لأهل البیت: حول نفی رؤیة الله بالبصر:

۱- جاء شخص إلی أمیرالمؤمنین (ع) فقال: یا أمیرالمؤمنین هل رأیت ربّک حین عبدته؟

فقال (ع) : ویلک ما کنت أعبد ربّاً لم أره.

قال: وکیف رأیته؟

قال (ع) : ویلک لا تدرکه العیون فی مشاهدة الأبصار، ولکن رأته القلوب بحقائق الإیمان(۱)

۲- قال الإمام علی (ع) :

«انحسرت الأبصار عن أن تناله فیکون بالعیان موصوفاً»(۲)

۳- وقال (ع) حول الله تعالی:

«. . . ولا بمحدث فیبصر. . .»(۳)

۴- وقال (ع) :

«الحمد لله الذی لا تدرکه الشواهد، ولا تحویه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر»(۴)

۵- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول الله تبارک وتعالی هل یُری فی المعاد؟

فقال (ع) :

«سبحان الله وتعالی عن ذلک علواً کبیراً. . . إنّ الأبصار لا تُدْرِک إلّا ماله لون وکیفیة، والله خالق الألوان والکیفیة» (۵)

۶- سئل الإمام الصادق (ع) : إنّ رجلاً رأی ربّه عزّ وجلّ فی منامه، فما یکون ذلک؟ فقال (ع) :

«ذلک رجل لا دین له، إنّ الله تبارک وتعالی لا یُری فی الیقظة، ولا فی المنام، ولا فی الدنیا، ولا فی الآخرة»(۶)

۱- الکافی، ج ۱، ص ۹۸، ح ۶؛ التوحید، ص ۱۰۶، ب ۸، ح ۶

۲- التوحید، ص ۵۱، ب ۲، ح ۱۳

۳- المصدر، ص ۷۶، ب ۲، ح ۳۴

۴- نهج البلاغة، الخطبة ۱۸۵

۵- الأمالی، للشیخ الصدوق، ص ۴۹۵، المجلس ۶۴، ح ۶۷۴/۳

۶- المصدر، ج ۶، ص ۷۰۸، المجلس ۸۹، ح ۹۷۴/۶.

ص:٩٩

٧- سئل الإمام على بن موسى الرضا (ع) : . . . إنّا روينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيّين، فقسّم الكلام لموسى (ع) ولمحمّد (ص) الرؤية.

قال (ع) :

«. . . كيف يجيىء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عنـد الله، وأنّه يـدعوهم إلى الله بأمر الله، فيقول: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ ، (وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً) ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثمّ يقول: أنا رأيته بعينى. . . ؟ !»(١)

٨- سئل الإمام الرضا (ع) : هل رأى رسول الله (ص) ربّه عزّ وجلّ؟

فقال (ع) :

«نعم، بقلبه رآه، أما سمعت الله عزّوجلّ يقول: (ما كذب الفؤاد ما رأى) أى: لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد»(٢)

المبحث الرابع: مناقشة أدلة القائلين بإمكان رؤية الله بالبصر

الدليل العقلى:

ملاك الرؤية هو «الوجود» ، وكلّ موجود يصح رؤيته، وبما أنّه تعالى موجود فيمكن رؤيته(٣)

يرد عليه:

ملاك الرؤيـة ليس «الوجود» بما هو وجود، بل هو الوجود المقيّـد بقيود، منها كونه جسـماً مادّياً واقعاً فى إطار ظروف خاصّـة، لتصـح رؤيته.

ولهذا توجد أُمور، من قبيل: العلم، الإرادة، العقل، النفس، اللذّة، والألم موجودة، ولكنّها لا ترى بالعين(۴)

مناقشة الأدلة القرآنية التى تمسّك بها القائلون بإمكان رؤية الله:

الآية الأولى:

١- الكافى، ج ١، ص ٩۶، ح ٢

٢- التوحيد، ص ١١٢، ب ٨، ح ١٧

٣- الإبانة عن أصول الديانة، ص ٢۶

۴- انظر: المسلك فى أصول الدين، ص ۶٩. كشف المراد، ص ۴١٣.

ص:۱۰۰

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ * وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ [القيامة: ۲۲- ۲۵]

الاستدلال:

استعمال «النظر» مع حرف «إلى» يعنى «الرؤية» .

واسـتعمل «النظر» فى هـذه الآيـة مع حرف «إلى» ، فيكون معنى الآية بأنّ أصـحاب الوجوه المبتهجة تنظر إلى ربّها يوم القيامة، وهذا ما يثبت إمكانية رؤية الله تعالى(۱)

يرد عليه:

۱- «النظر» لا يفيد «الرؤية» دائماً؛ لأنّ حقيقة «النظر» فى اللغة هو تقليب حدقة العين نحو الشيء طلباً لرؤيته(۲)، وقد يقلّب الإنسان نظره طلباً للعثور على شيء، ولكنّه لا يراه، ولذلك يقال: «نظرت إلى الهلال فلم أره»(۳)

۲- البراهين العقلية والقرآنية، على استحالة رؤية الله بالبصر- والتى أشرنا إليها سابقاً- تلزمنا اتّباع تفسير يجنّبنا الوقوع فى محاذير القول برؤية الله بالبصر.

وقد فسّر لنا أهل البيت: هذه الآية بتقدير مضاف محذوف(۴)

فيكون الأصل: وجوه يومئذ ناضرة إلى [ثواب] ربّها ناظرة.

والنظر إلى الثواب- فى الواقع- كناية عن توقّع مجيئه وانتظار قدومه من الله تعالى(۵)

۱- انظر: الإبانة عن أصول الديانة، ص ۲۲

۲- ورد فى الصحاح للجوهرى، ج۲، ص ۸۳۰؛ وجاء فى مفردات ألفاظ القرآن للراغب، ص ۸۱۲

۳- انظر: الأمالى، ج ۱، ص ۳۶. الاقتصاد فى شرح الاعتقاد، ص ۷۶. المسلك فى أصول الدين، ص ۷۰. المنقذ من التقليد، ص ۱۲۸. كشف المراد، ص۴۱۲

۴- من أمثلـة حـذف المضاف وقيام المضاف إليه مكانه فى القرآن الكريم: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ [يوسف: ۸۲] أى: واسأل أهل القريـة، لعدم إمكـان السؤال من أحجـار القريـة وبيوتها. وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ۲۲] أى: وجـاء أمر ربّك؛ لأنّ الحركـة من لوازم الجسمانية، والله تعالى منزّه عن ذلك

۵- ورد فى لسان العرب، ج۱۴، ص ۱۹۱.

ص:۱۰۱

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) حول تفسير قوله تعالى:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ : «يعنى مشرقة تنتظر ثواب ربّها»(۱)

دعم سياق الآية لهذا المعنى:

توجد فى هذه الآية أمور متقابلة:

التقابل الأوّل: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ ويقابلها: وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ

أى: وجوه يومئذ مستبشرة ومبتهجة، ويقابلها وجوه يومئذ كالحة وعابسة.

التقابل الثانى: إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ ، ويقابلها: تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ

وهنا يتمّ رفع الإبهام الموجود فى الفقرة الأولى عن طريق التأمّل فى الفقرة الثانية التى تقابلها.

لأنّ التقابل الموجود بين هاتين الآيتين يرشدنا إلى تفسير الفقرة الأولى بما يقابل الفقرة الثانية.

والمقصود من الفقرة الثانية: تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ

أى: إنّ الطائفة العاصية ذات الوجوه الكالحة والعابسة نتوقّع أن ينزل عليها عذاب يكسر فقارها ويقصم ظهرها.

ومن هنا يتبيّن مقصود الفقرة الأولى: إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ

أى: إنّ الطائفة المطيعة ذات الوجوه المستبشرة والمبتهجة تتوقّع عكس ما تتوقّعه الطائفة العاصية، فهى تتوقّع ثواب الله ورحمته وكرمه وفضله تعالى.

فنستنتج بأنّ «النظر» فى هذه الآية كناية عن «التوقّع والانتظار» .

النتيجة:

محور البحث فى هذه الآية هو: «توقّع الرحمة» و «توقّع العذاب» .

والعباد المطيعون لله يتوقّعون الرحمة.

والعباد العاصون لله يتوقّعون العذاب.

وليست الآية بصدد الحديث عن رؤية الله البصرية أو القلبية.

۱- التوحيد، ص ۱۱۳، ب ۸ ح ۱۹.

ص:۱۰۲

ومن هنا نستنتج بأنّ مصطلح «النظر» استخدم فی هذه الآیة کنایة عن التوقّع والانتظار.

تنبیه: قیل: بأنّ الانتظار یوجب الغم والتنغیص والتکـدیر، ولکن الآیـة جاءت لبیان النعم، فلهـذا لا یصح تفسیر النظر بمعنی الانتظار فی هذه الآیة(۱).

یرد علیه:

«الانتظـار» الـذی یورث الغم والتنغیص والتکـدیر هو انتظـار النعم مع عـدم الاطمئنـان من الحصول علیهـا، وهـذا ما یؤدّی إلی الإزعاج والتوتّر والقلق.

ولکن هذه الآیة تشیر إلی انتظار النعم بعد البشارة الإلهیة بها واطمئنان الحصول علیها، وهذا لا یوجب الغم، بل یوجب الفرح والسرور ونضارة الوجه (۲)

بعبارة أخری:

«الانتظار یوجب الغم. . . فی وعد من یجوز منه خلف الوعد.

أمّا إذا کان وعد من لا یخلف الوعد- مع علم الموعود بذلک- فإنّه لا یوجب الغم، بل هو سبب للفرح والسرور ونضارة الوجه»(۳)

الآیة الثانیة:

وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ [الأعراف:۱۴۳]

أوجه دلالة هذه الآیة علی إمکانیة رؤیة الله تعالی:

الوجه الأوّل:

لو کانت رؤیة الله مستحیلة لما سألها النبی (ع) من الله، وبما أنّه سألها فهذا یدل علی أنّها غیر مستحیلة (۴)

۱- انظر: الإبانة عن أصول الدیانة، ص ۲۱

۲- انظر: کشف المراد، صص ۴۱۲ و ۴۱۳

۳- إرشاد الطالبین، صص ۲۴۸ و ۲۴۹

۴- الإبانة عن أصول الدیانة، ص۲۳.

ص:۱۰۳

توضيح ذلك:

رؤية الله لا تخلو من أمرين:

۱- الإمكان، وهو المطلوب.

۲- الاستحالة، فإذا كانت رؤية الله بالبصر مستحيلة، فلا يخلو علم النبی موسی (ع) باستحالة هذه الرؤية عندما طلبها من الله تعالی من أمرين:

أوّلاً: يعلم استحالة الرؤية، وهذا غير صحيح؛ لأنّه لو كان كذلك لما سأل الله ذلك؛ لأنّ العاقل لا يسأل المستحيل.

ثانياً: لا يعلم استحالة الرؤية، وهذا غير صحيح؛ لأنّ النبی- فی الواقع- أعلم الناس بالله وصفاته.

فنستنتج إمكانية رؤية الله تعالی.

يرد عليه:

لم يطلب النبی موسی (ع) من الله الرؤية نتيجة علمه بإمكانية هذه الرؤية أو عدم علمه باستحالتها، بل طلب ذلك لدواعی أخری تتبيّن من خلال ما جری بينه (ع) وبين قومه بنی إسرائيل، ومجمل ما جری هو:

۱- كلّم الله تعالی النبی موسی (ع) .

۲- أخبر النبی موسی (ع) قومه بنی إسرائيل بأنّ الله كلّمه وناجاه.

۳- قال قومه له: لن نؤمن لک حتّی نسمع كلام الله كما سمعت!

۴- اختار النبی موسی (ع) من قومه سبعين رجلًا لميقات ربّه.

۵- خرج النبی موسی (ع) مع هؤلاء السبعين إلی طور سيناء، وسأل الله أن يكلّمه.

۶- كلّم الله النبی موسی (ع) ، وسمع هؤلاء كلام الله.

۷- قال هؤلاء للنبی موسی (ع) : لن نؤمن بأنّ هذا الكلام الذی سمعناه هو كلام الله حتّی نری الله جهرة!

۸- عندما قال هؤلاء هذا القول الدال علی استكبارهم بعث الله عليهم صاعقة قضت عليهم جميعاً، فماتوا.

ص:۱۰۴

۹- طلب النبی موسی (ع) من الله أن یُحیی هؤلاء السبعین لئلا یشکل علیه بنوإسرائیل بأنّک أخذت هؤلاء وقتلتهم لئلا یشهدوا علیک بأنّک لم تکلّم الله.

۱۰- استجاب الله دعاء النبی موسی (ع) وأحیاهم.

۱۱- قال النبی موسی (ع) لهم: یاقوم إنّ الله لا یُری بالأبصار، ولا کیفیهٔ له، وإنّما یعرف بآیاته، ویعلم بأعلامه.

۱۲- لجّ قوم موسی وقالوا: إنّک إذا طلبت من الله أن یریک تنظر إلیه أجاب الله دعاءک.

۱۳- قال النبی موسی (ع) للّه: یاربّ إنّک قد سمعت بنی إسرائیل، وأنت أعلم بصلاحهم.

۱۴- أوحی الله: یا موسی سلنی ما سألوک، فلن أؤاخذک بجهلهم.

۱۵- طلب النبی موسی (ع) من الله هذه الرؤیهٔ لیکون الجواب الإلهی حجّهٔ علی قومه، فقال (ع) : رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ .

۱۶- أجابه الله بصوت سمعه بنو إسرائیل: لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی

۱۷- فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ بآیهٔ من آیاته جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً

۱۸- فَلَمَّا أَفاقَ النبی موسی (ع) قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ أی: رجعت من معرفتی بک عن جهل قومی وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ بأنّک لا تُری ۱.

النتیجهٔ:

لم یطلب النبی موسی (ع) من الله الرؤیهٔ لنفسه نتیجهٔ علمه بإمکان هذه الرؤیهٔ أو جهله باستحالتها، بل قام بذلک نتیجهٔ إلحاح وإصرار قومه، فطلب هذه الرؤیهٔ منه تعالی لیکون الجواب الإلهی حجّهٔ علی هؤلاء ۲.

ولهذا لا نجد أیّ عتاب أو مؤاخذهٔ من الله لموسی (ع) إزاء طلبه للرؤیهٔ، بل

۱) انظر: التوحید، صص ۱۱۷ و ۱۱۸، ب ۸، ح ۲۴

۲) للمزید راجع: الأمالی، الشریف المرتضی: ج۲، ص ۲۱۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۳۰. تلخیص المحصّل، ص ۳۲۰. المسلک فی أصول الدین، ص ۶۸. کشف المراد، ص ۴۱۲.

ص:۱۰۵

نجد العتاب والمؤاخذة موجّه لقوم موسی (ع) إزاء طلبهم للرؤية، حيث وصفهم النبی موسی (ع) ب- «السفهاء» نتيجة هذا الطلب(۱)

الوجه الثانی:

علّق الله الرؤية علی استقرار الجبل، وهو أمر ممکن، والمعلّق علی الممکن ممکن(۲)

بعبارة أخری:

کما أنّه تعالی قادر - بعد تجلّيه للجبل - أن يجعل الجبل بدون استقرار.

فإنّه تعالی قادر - بعد تجلّيه للجبل - أن يجعل الجبل مع استقرار.

فنستنتج:

کما أنّه تعالی قادر علی أن لا يُری نفسه لموسی وقومه، فإنّه تعالی قادر علی أن يُری نفسه لموسی وقومه (۳)

يرد عليه:

لم يعلّق الله رؤيته علی أمر ممکن، بل علّقها علی أمر مستحيل.

بيان ذلک:

إنّ «استقرار» الجبل قبل تحطيم الله له أمر ممکن.

ولکن «استقرار» الجبل حين تحطيم الله له أمر محال.

والرؤية فی هذه الآية تعلّقت باستقرار الجبل حين تحطّمه لا قبل ذلک.

توضيح ذلک:

إنّ قوله تعالی حول الجبل: فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی .

يعنی: لو صار الجبل مستقراً فی الزمان المستقبل فسوف ترانی.

۱- عنـدما طلب قوم موسـی رؤية الله تعالی أنزل الله تعالی عليهم صاعقة من السـماء وأهلکهم، فقال موسـی لله تعالی: أ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ [الأعراف: ۱۵۵] فنلاحـظ أنّ موسـی ع يصـف «طلب رؤيـة الله تعـالی» بالسـفاهة، فکيـف يطلبهـا بعـد ذلـک لنفسه؟ ! ؛ انظر: تخليص المحصّل، ص ۳۲۰

۲- انظر: الإبانة، ص ۲۳

۳- المصدر.

ص:۱۰۶

وفى الزمان المستقبل جعل الله الجبل متحرّكاً عن طريق تحطيمه.

فالله- فى الواقع- علّق الرؤية باستقرار جبل متحرّك.

ولا يخفى أنّ استقرار الشيء حال كونه متحرّكاً محال.

ومن المستحيل أن يكون الشيء الواحد ساكناً ومتحرّكاً فى وقت واحد(۱)

النتيجة:

علّق الله رؤيته على أمر مستحيل، والمعلّق على أمر مستحيل أيضاً مستحيل، فنستنتج استحالة رؤية الله بالبصر.

وهذا الأسلوب فى بيان امتناع تحقّق بعض الأمور نظير قوله تعالى: وَ لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِى سَمِّ الْخِياطِ [الأعراف: ۴۰]

أى: من المستحيل أن يدخل هؤلاء الجنّة كما يستحيل دخول الجمل بحجمه الكبير فى ثقب إبرة الخياطة بحجمها الصغير.

تتمة:

توجد آيات أخرى، ظنّ البعض أنها تدل على رؤية الله، ولكنّها فى الواقع لا تفيد ذلك، منها:

۱- قال الله تعالى حول النبى محمّد (ص) عند المعراج: وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى [النجم: ۱۳].

فظن البعض بأنّ هـذه الآيـة تثبت رؤية الرسول (ص) لله فى المعراج بالرؤية البصـرية، فى حين تصـرّح الآية بأنّ رؤية الرسول (ص) لم تكن بالبصر، بل كانت بالقلب.

وقال تعالى فى سياق هذه الآية: ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى [النجم: ۱۱].

كما أخبر الله ما رآه الرسول بالبصـر بعـد ذلك حيث قال تعالى: لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى [النجم: ۱۸] وآيـات الله عزّ وجلّ غير الله(۲)

۲- قوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ [المطفّفين: ۱۵]

۱- انظر: التبيان فى تفسير القرآن، ج ۴، ص ۵۳۶؛ تلخيص المحصّل، ص ۳۱۹

۲- انظر: الكافى، ج ۱، ص ۹۶، ح ۲؛ التوحيد، ص ۱۰۸، ب ۸ ح ۹.

ص:۱۰۷

فظن البعض أنّ المقصود من الحجاب هو الحجاب عن الرؤيـة، وأنّ الآيـة تفيـد بأنّ البعض غير محجوبين، وهـذا ما يـدل على إمكانية رؤية الله بالبصر(۱)

ولكن أجاب الإمام على بن موسى الرضا (ع) عن هذه الشبهة قائلاً:

«إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان يُحلّ فيه فيحجب عنه فيه عباده، ولكنّه يعنى أنّهم عن ثواب ربّهم لمحجوبون»(۲)

۱- انظر: الإبانة عن أصول الديانة، ص ۲۴

۲- التوحيد، ص ۱۵۷، ب ۱۸، ح ۱.

ص:۱۰۸

ص:۱۰۹

الفصل السادس: وحدانيّة اللّه تعالى

اشاره

* معنى أحدية الله ووحدانيته
* أحدية الله ووحدانيته في القرآن والسنّة
* أدلة أحدية الله ووحدانيته
* الثنوية
* التثليث
* الله تعالى واتّخاذ الولد
* عبادة الأصنام
* أقسام وحدانية الله

ص:۱۱۰

ص:۱۱۱

المبحث الأوّل: معنی أحدیهٔ الله ووحدانیته

۱- أحدیهٔ الله:

المقصود من التوحید الأحدی: نفی التركیب عنه تعالی.

والله تعالی أحد، أی: لا یتجزّأ ولا ینقسم فی ذاته.

۲- وحدانیهٔ الله:

المقصود من التوحید الواحدی: نفی الکثرهٔ العددیهٔ(۱)

والله تعالی واحد، أی: لیس له نظیر ولا مثیل ولا شریک.

المبحث الثانی: أحدیهٔ الله ووحدانیته فی القرآن الکریم والأحادیث الشریفهٔ

أوّلاً: فی القرآن الکریم

۱- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ۲]

وَ إِلٰهُکُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیمُ [البقرهٔ: ۱۶۳]

۲- وَ قالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلٰهَیْنِ اثْنَیْنِ إِنَّما هُوَ إِلٰهٌ واحِدٌ [النحل: ۵۱]

۳- لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ وَ ما مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا إِلٰهٌ واحِدٌ [المائدهٔ:۷۳]

۴- مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ [المؤمنون: ۹۱]

۱- قال الإمام علی ع فی وصف الله تعالی: «واحد لا من عدد» ؛ التوحید، ص ۶۹، ب ۲، ح ۲۶.

ص:۱۱۲

ثانياً: فی الأحادیث الشریفة

قال الإمام علی (ع) :

«إنّ القول فی أنّ الله واحد علی أربعة أقسام:

فوجهان منها لا یجوزان علی الله عزّ وجلّ، ووجهان یثبتان فیه.

فأمّا اللذان لا یجوزان علیه:

۱- فقول القائل: واحد، یقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا یجوز.

لأنّ ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الأعداد، أما تری أنّه کفّر من قال: ثالث ثلاثة.

۲- وقول القائل: هو واحد من الناس، یرید به النوع من الجنس، فهذا ما لا یجوز علیه؛ لأنّه تشبیه، وجلّ ربّنا عن ذلک وتعالی.

وأمّا الوجهان اللذان یثبتان فیه:

۱- فقول القائل: هو واحد لیس له فی الأشیاء شبه، کذلک ربّنا. [أی: توحید الواحدیة]

۲- وقول القائل: إنّه عزّ وجلّ أحدیّ المعنی، یعنی به أنّه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم، کذلک ربّنا عزّ وجلّ. [أی: توحید الأحدیة]»(۱)

سُئل الإمام الرضا (ع) : الله واحد والإنسان واحد، فلیس قد تشابهت الوحدانیة؟ فقال (ع) :

«. . . إنّما التشبیه فی المعانی، فأمّا فی الأسماء فهی واحدة، وهی دلالة علی المسمّی. . .

والإنسان نفسه لیس بواحد؛ لأنّ أعضاءه مختلفة، وألوانه مختلفة غیر واحدة، وهو أجزاء مجزّأة. . .

فالإنسان واحد فی الاسم، لا واحد فی المعنی.

والله جلّ جلاله واحد لا واحد غیره. . .»(۲)

المبحث الثالث: أدلة أحدیة الله ووحدانیته

دلیل أحدیة الله:

لو لم یکن الله أحدیاً، فسیلزم ذلک کونه تعالی مرکّباً من أجزاء، والمرکب من

۱- التوحید، ص ۸۱، ب ۳، ح۳

۲- المصدر، ص ۶۱، ب ۲، ح ۱۸.

ص:۱۱۳

جزاء «محتاج» إلى أجزائه، و «الاحتياج» نقص، والله منزّه عن النقص، فيثبت كونه تعالى أحدياً وبسيطاً لا جزء له.

سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : فكيف هو الله واحد؟

فقال (ع) :

«واحد فى ذاته، فلا واحد كواحد؛ لأنّ ما سواه من الواحد متجزّئ، وهو تبارک وتعالى واحد لا يتجزّئ، ولا يقع عليه العدّ»(۱)

أدلة وحدانية الله تعالى:

الدليل الأوّل:

لو كان لله شريک فى الوجود، لزم أن يكون كلّ واحد من الله وشريكه مركّباً من:

۱- ما به الاشتراک مع الآخر.

۲- ما به الامتياز عن الآخر.

و «المركّب» فى الواقع «محتاج» إلى أجزائه.

وبما أنّه تعالى منزّه عن الاحتياج، فلهذا يثبت أنّه تعالى منزّه عن وجود الشريک له(۲)

الدليل الثانى:

لو كان لله شريک فى الوجود، وكان بين الله وشريكه ما به الاشتراک وما به الامتياز، فسيلزم أن يكون كلّ واحد من الله وشريكه «محدوداً» بحدود تميّزه عن الآخر.

والمحدود مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه، فيثبت أنّ «الحدّ» نقص.

وبما أنّه تعالى منزّه عن النقص، فيثبت أنّه تعالى منزّه عن وجود الشريک له(۳)

۱- الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۱۷، رقم ۲۲۳

۲- انظر: قواعد العقائد، صص ۶۲ و ۶۳؛ المسلک فى أصول الدين، ص ۵۵؛ قواعد المرام، ص۱۰۰؛ کشف المراد، ص ۴۰۵؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۴۹ و ۲۵۰

۳- لهذا نجد الله تعالى يصف نفسه بالوحدانية ثمّ يتبعها بصفة القاهرية، لتكون صفة «القاهرية» دليلاً على صفته ب- «الوحدانية» . قال تعالى: اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ [يوسف: ۳۹] وقال تعالى: وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ [ص: ۶۵] وقال تعالى: سُبْحانَهُ هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ [الزمر: ۴]

ص:۱۱۴

الدليل الثالث:

لو كان فی الوجود إلهان، لم يخلُ الأمر فيهما من أن يكون كلّ واحد منهما:

۱- قادراً على منع الآخر:

فيكون الآخر عاجزاً، وليس من صفات الله العجز.

فيثبت أنّ الله واحد، وهو المتّصف بالقدرة المطلقة.

۲- عاجزاً عن منع الآخر:

فيكون هذا الإله عاجزاً، وليس من صفات الله العجز.

فيثبت أنّ الله تعالى واحد، وهو المتصّف بالقدرة المطلقة(۱)

بعبارة أخرى:

لو كان فی الوجود إلهان:

وأراد أحدهما تحريک جسم، وأراد الآخر تسكينه فی حالة واحدة.

فلا يخلو الأمر عندئذ من ثلاث نتائج:

۱- يقع مرادهما، فيلزم الاجتماع بين الضدّين، وهو باطل.

۲- لا يقع مرادهما، فيلزم كونهما عاجزين، والعجز يتنافى مع الألوهية.

۳- يقع مراد أحدهما، فيلزم عجز من لم يقع مراده، فتنتفی ألوهيته(۲)

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) فی مقام الردّ على مقولة أحد الزنادقة:

«لا يخلو قولک: إنّهما اثنان من:

أن يكونا قديمين قويين.

أو يكونا ضعيفين.

۱- انظر: التوحيـد، ص ۲۶۳، ب ۳۶، ذيـل ح ۵؛ الملخّص فی أصـول الـدين، ص ۲۶۹؛ شـرح جمـل العلم والعمل، ص۷۹؛ تقريب المعارف، أبو الصـلاح الحلبی، صص ۸۸ و ۸۹؛ غنيـة النزوع، ج ۲، صص ۶۴ و ۶۵؛ تلخيص المحصل، ص۳۲۲؛ كشف الفوائد، ص ۱۹۴

۲- انظر: التبيان فی تفسير القرآن، ج ۷، ص ۲۳۹؛ المنقذ من التقليد، سديد الدين الحمصی، ج۱، ص۱۳۵؛ مناهج اليقين، ص ۲۲۰.

ص:۱۱۵

أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً.

فإن كانا قويين فلمَ لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير؟ !

وإن زعمت أنّ أحدهما قوی والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول للعجز الظاهر فی الثانی (۱)

وقال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

« لو كان إلهين من دون الله كما زعمتم، لكانا يختلفان:

فيخلق هذا ولا يخلق هذا.

ويريد هذا ولا يريد هذا.

ولطلب كلّ واحد منهما الغلبة.

وإذا أراد أحدهما خلق الإنسان، وأراد الآخر خلق بهيمة.

فيكون إنساناً وبهيمة فی حالة واحدة، وهو محال.

فلمّا بطل هذا، ثبت التدبير والصنع لواحد.

ودلّ أيضاً التدبير وثباته وقوام بعضه ببعض على أنّ الصانع واحد جلّ جلاله»(۲)

قال (ع) أيضاً:

«. . . ثمّ يلزمک إن ادّعيت اثنين [فلابدّ من] فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمک ثلاثة. فإن ادّعيت ثلاثة لزمک ما قلت فی الاثنين حتّى تكون بينهم فُرجة فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهی فی العدد إلی ما لا نهاية له فی الكثرة»(۳)

سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : ما الدليل على أنّ الله واحد؟ فقال (ع) :

«اتّصال التدبير (۴)، وتمام الصنع (۵)، كما قال عزّ وجلّ: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا [الأنبياء: ۲۲]» (۶).

۱- الكافی، ج۱، صص ۸۰ و ۸۱، ح ۵

۲- بحار الأنوار، ج۹، ص۲۲۶، ب ۱، ح ۱۱۳

۳- الكافی، ج۱، ص ۸۱، ح ۵

۴- اتّصال التدبير: استمراره على التوالی وعدم انقطاعه؛ لأنّ انقطاعه يؤدّی إلی الفساد

۵- تمام الصنع: إتقانه وكماله

۶- التوحيد، ص ۲۴۴، ب ۳۶، ح ۲.

ص:١١۶

وقال الإمام الصادق (ع) أيضاً:

« فلمّا رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار والشـمس والقمر، دلّ صـحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدّبر واحد»(١)

الدليل الرابع:

جاء فی وصیة الإمام علی (ع) لولده الإمام الحسن (ع) :

«. . . واعلم يا بنى! أنّه لو كان لربّك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار مُلكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته» (٢)

النتيجة:

لا يصح نسبة الشريك إلى الله؛ لأنّ هذه النسبة دليل الحاجة والعجز والافتقار، والله منزّه عن جميع هذه النواقص.

المبحث الرابع: الثنوية

ادّعاء الثنوية:

يوجد فی الكون خير وشر، وهما ضدّان.

والفاعل الواحد لا يترک أثرين ضدّين، بل لكلّ فاعل أثره الخاص المنسجم سنخياً معه.

فنستنتج وجود مؤثّرين فی الكون، هما النور والظلمة.

والنور يفعل الخير بطبعه، والظلمة تفعل الشرّ بطبعها(٣)

والنور إله الخير، وهو يُدعى «يزدان» .

والظلمة إله الشرّ، وهی تُدعى «أهريمن» .

وهما فی صراع دائم حتّى يغلب النور الظلمة.

١- الكافی، ج ١، ص ٨١، ح ۵

٢- نهج البلاغة، رسالة ٣١، ص ۵۴٢

٣- انظر: المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١۴٠.

ص:۱۱۷

أدلة بطلان ادّعاء الثنوية:

۱- لو كـان التضـاد بين الخير والشـر سـبباً في ادّعـاء وجود إلهين في الكون، فيلزم ادّعـاء أكثر من إلهين؛ لأنّ الأضـداد لا تنحصـر في ضدّين، بل هي أضداد كثيرة.

قال رسول الله (ص) في مناظرته مع الثنوية:

« أفلستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة، وكلّ واحدة ضدّ لسائرها لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد، كما كان الحرّ والبرد ضدّين لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؟

قالوا: نعم.

قال (ص) : فهلّا أثبتم بعدد كلّ لون صانعاً قديماً، ليكون فاعل كلّ ضدّ من هذه الألوان غير فاعل الضدّ الآخر؟ فسكتوا»(۱)

۲- يترك كلّ من النور والظلمة أثره على الآخر، ويوجب فيه التغيير.

و «التغيير» من علامات «المحدثات» .

و «الإله» يلزم أن يكون منزّهاً من «الحدوث» .

فنستنتج استحالة ألوهية النور والظلمة.

۳- ما هو خير لإنسان قد يكون شراً لإنسان آخر.

وما هو شرّ لإنسان قد يكون خيراً لإنسان آخر.

فلو كان خالق «الخير» غير خالق «الشر» .

فمَن سيكون خالق هذا الشيء الذي يكون في حالة واحدة خيراً وشراً لجهات متعدّدة؟ !(۲)

النتيجة:

وجود الخير والشر في الكون ينبيء عن وجود الحكمـة في خلقهما فحسب، ولابـد للإنسان من البحث لمعرفـة هـذه الحكمـة بمقـدار وسعه في العلم والمعرفة.

۱- الاحتجاج، ج ۱، ص ۳۸، رقم ۲۰

۲- انظر: الملخّص في أصول الدين، ص۲۸۷؛ الاقتصاد، ص ۷۹؛ المنقذ من التقليد، ج۱، ص۱۴۰؛ مناهج اليقين، ص ۲۱۱.

ص:۱۱۸

والجهل بهذه الحكمة لا يعنى القول بوجود الحاجة إلى أكثر من إله لتفسير الظواهر الكونية المتضادّة، وإسناد كلّ واحدة منها إلى إله.

المبحث الخامس: التثليث

خصائص مسألة التثليث:

۱- نظرية التثليث - فى الواقع - نظرية غير معقولة، وقلّما توجد فى مختلف الأديان مثل هذه المسألة فى غاية التعقيد والإبهام والغموض.

۲- ورد فى بعض التحقيقات بأنّ عقيدة التثليث تسرّبت إلى الديانة المسيحية من الديانة البراهمانية الهندوسية، وهى ديانة كانت تعتقد قبل المسيحية بأنّ الربّ الأزلى والأبدى متجسّد فى ثلاثة مظاهر، وهى:

أوّلاً: برهما (الخالق) : وهو الموجد فى بدء الخلق.

ثانياً: فيشو (الواقى) : وهو الواقى والابن الذى جاء من قبل أبيه.

ثالثاً: سيفا (الهادم) : وهو المفتى الهادم المُعيد للكون إلى سيرته الأولى(۱)

۳- يعتبر المسيحيون «الاعتقاد بالتثليث» من المسائل التعبّدية التى لا تدخل فى نطاق التحليل العقلى، وهى منطقة محرّمة على العقل؛ لأنّ حقيقتها فوق القياسات المادية.

يرد عليه:

لا يخفى خطأ مقايسة عالم ما وراء الطبيعة مع عالم الطبيعة، ولكن لا يعنى هذا الأمر هيمنة الفوضى على عالم ما وراء الطبيعة وخلوّه من المعايير المنطقية.

كما لا يخفى وجود سلسلة من القضايا العقلية البديهية التى لا يوجد أدنى شك فى أنّ هيمنتها على «عالم ما وراء المادة» و «عالم المادة» سواء.

مثال ذلك:

مسألة احتياج المعلول إلى علّة.

۱- للمزيد راجع: مفاهيم القرآن، جعفر السبحانى، ج۶، صص ۴۸۸ و ۴۸۹.

ص:۱۱۹

مسألة امتناع اجتماع النقيضين.

حقيقة التثليث:

الطبيعة الإلهية تتألّف من ثلاثة أقانيم(۱)متساوية الجوهر، هى الأب والابن وروح القدس، وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة وعمل واحد(۲)

يرد عليه:

القول بأنّ الإله «ثلاثة أقانيم وجوهر واحد» لا يخلو من أمرين:

۱- الإله حال كونه ثلاثة واحد، وحال كونه واحداً ثلاثة!

وهذا كلام متناقض وباطل.

۲- الإله جملة واحدة ذات أجزاء ثلاثة.

كما نقول فى الإنسان: إنّه واحد ذات أجزاء كثيرة.

ويلزم من هذا المعنى أنّه تعالى مركّب، وبما أنّ المركّب محتاج إلى أجزائه فسيكون الإله أيضاً محتاجاً فى تحقّق وجوده إلى الأقانيم، ولكنّه تعالى منزّه عن الاحتياج، فلهذا نستنتج بطلان القول بإله ذى ثلاثة أقانيم وجوهر واحد(۳)

الأدلة القرآنية على إبطال ألوهية المسيح:

۱- كان المسيح يعبد الله ويدعو الناس إلى عبادة الله أيضاً: فلو كان المسيح إلهاً لما صحّ منه هذا الفعل.

قال تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قالَ الْمَسِيحُ يا بَنِى إِسْرائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّى وَ رَبَّكُمْ [المائدة: ۷۲]

۲- كان المسيح كبقيّة البشر يأكل الطعام، وليس من صفات الإله هذا الأمر.

قال تعالى: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ [المائدة: ۷۵]

۱- الأقانيم: الأصول، واحدها أقنوم؛ لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۱

۲- انظر: قاموس الكتاب المقدّس، ص ۲۳۲

۳- انظر: الملخّص، صص ۲۹۱ و ۲۹۲؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۴۵.

ص:۱۲۰

۳- الله تعالى قادر على إهلاك المسيح فتثبت ألوهية الله تعالى فحسب دون غيره.

قال تعالى: فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً [المائدة: ۱۷](۱)

المبحث السادس: الله تعالى واتّخاذ الولد

ذهب النصارى إلى أنّ الله اتّخذ المسيح ولداً له.

يرد عليه:

قول النصارى بأنّ الله اتّخذ المسيح ابناً له لا يخلو من أمرين:

۱- المعنى الحقيقى: والولد - حقيقة - جزء من والده انفصل عنه ونما خارجه.

وبعبارة أخرى: الولد هو انفصال جزء من الوالد واستقراره فى رحم الأم.

وهذا المعنى يستلزم كون الله مركّباً ومتّصفاً بالآثار الجسمانية، ولكنّه تعالى منزّه عن ذلك، فنستنتج بطلان اتّخاذ الله ابناً له حقيقة.

۲- المعنى المجازى: يستعمل هذا المعنى بين الناس بأن يتّخذ أحد الأشخاص شخصاً آخر ابناً له، وذلك فى الموارد التى يكون هذا التبنى متناسباً، ولهذا لا يصح للإنسان أن يتّخذ الجمادات والبهائم ولداً له أو يتّخذ من هو أكبر سنّاً ولداً له.

ومن هذا المنطلق لا يصح نسبة هذا المعنى إلى الله؛ لأنّه تعالى منزّه عن الجسمانية، فلهذا لا يصح أن يتّخذ ما هو جسمانى ابناً له(۲)

أضف إلى ذلك:

۱- يستلزم اتّخاذ الله ابناً له أن تكون له صاحبة.

قال تعالى: بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ [الأنعام: ۱۰۱]

۱- انظر: الملخّص، ص ۲۹۹

۲- الملخّص، صص۲۹۳ و ۲۹۴؛ الاقتصاد، ص۸۱؛ غنية النزوع، ابن زهرة الحلبى، صص ۶۹ و۷۰.

ص:۱۲۱

۲- يستلزم اتّخاذ الله ابناً له أن يكون الابن مثيلاً ونظيراً له فى الاتّصاف بالصفات الإلهية، من قبيل: الاستقلال والغنى عن الغير، فيلزم وجود الشريك لله، وهو محال.

قال تعالى: الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ [الفرقان: ۲]

وقال تعالى: وَ قالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ [البقرة: ۱۱۶.]

تنبيه: قال بعض النصارى: بأنّ المسيح وُلد من غير أب، فلهذا يصح القول بأنّه ابن الله تعالى. فجاء فى القرآن الكريم ردّاً على هذه المقولة:

إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ [آل عمران: ۵۹]

حديث شريف:

قال أميرالمؤمنين حول تنزيه الله عن اتّخاذ الولد:

«... لم يلد فيكون فى العزّ مشاركاً، ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً» (۱)

المبحث السابع: عبادة الأصنام

ورد فى مناظرة رسول الله (ص) مع عبدة الأصنام أنّه (ص) قال لهم:

« لِمَ عبدتم الأصنام من دون الله؟

فقالوا: نتقرّب بذلك إلى الله تعالى... ، إنّ هذه [الأصنام] صور أقوام سلفوا، كانوا مطيعين لله قبلنا، فمثّلنا صورهم وعبدناها تعظيماً لله.

... كما تقرّبت الملائكة بالسجود لآدم إلى الله تعالى، وكما أمرتم بالسجود - بزعمكم - إلى جهة «مكة» ففعلتم، ثمّ نصبتم فى غير ذلك البلد بأيديكم محاريب سجدتم إليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم، وقصدتم بالكعبة إلى الله عزّ وجلّ لا إليها.

فقال رسول الله (ص) : أخطأتم الطريق وضللتم... لقد ضربتم لنا مثلاً، وشبّهتمونا بأنفسكم ولسنا سواء، وذلك أنّا عباد الله مخلوقون مربوبون، نأتمر له

۱- الكافى، ج۱، ص۱۴۱، ح ۷.

ص:۱۲۲

فيما أمرنا، وننزجر عمّا زجرنا، ونعبده من حيث يريده منّا، فإذا أمرنا بوجه من الوجوه أطعناه ولم نتعدّ إلى غيره مما لم يأمرنا به ولم يأذن لنا، لأنّا لا ندرى لعلّه إن أراد منّا الأوّل فهو يكره الثانى، وقد نهانا أن نتقدّم بين يديه.

فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا بعبادته بالتوجّه نحوها فى سائر البلدان التى نكون بها فأطعناه، ولم نخرج فى شيء من ذلك من اتّباع أمره.

والله عزّ وجلّ حيث أمر بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود لصورته التى هى غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه؛ لأنّكم لا تدرون لعلّه يكره ما تفعلون إذ لم يأمركم به.

ثمّ قال لهم رسول الله (ص) : أرأيتم لو أذن لكم رجل دخول داره يوماً بعينه، ألكم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أولكم أن تدخلوا داراً له أخرى مثلها بغير أمره؟ أو وهب لكم رجل ثوباً من ثيابه، أو عبداً من عبيده أو دابة من دوابه، ألكم أن تأخذوا ذلك؟

قالوا: نعم.

قال: فإن لم تأخذوه ألكم أخذ آخر مثله؟

قالوا: لا؛ لأنّه لم يأذن لنا فى الثانى كما أذن فى الأوّل. . .

قال (ص) : فلم فعلتم ومتى أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟» .

فقال القوم: سننظر فى أمورنا، وسكتوا (۱). . . ثمّ عادوا بعد ثلاثة أيام وأسلموا.

المبحث الثامن: أقسام وحدانية الله

۱– توحيد الذات

أى: إنّ الله تعالى أحد لا جزء له، وواحد لا ثانى له(۲)

۲– توحيد الصفات

أى: صفات الله عين ذاته تعالى (۳)

۱- الاحتجاج، ج۱، صص ۳۹ – ۴۴، رقم ۲۰

۲- للمزيد راجع المباحث السابقة فى هذا الفصل

۳- للمزيد راجع فى هذا الكتاب: الفصل الثالث، المبحث السادس، القول الخامس.

ص:۱۲۳

۳- توحید العبودیة

أی: تخصیص العبادة لله، ونفی الشریک عنه فی استحقاق العبودیة(۱)

تنبیه: أشار بعض العلماء إلی أقسام أخری من التوحید - تدخل فی إطار التوحید الأفعالی - ولکن الصحیح عدم إلحاق هذه الأقسام بالتوحید؛ لأنّها غیر مختصة بالله، بل یصح للعباد القیام بها بإذن الله تعالی.

ومن هذه الأقسام: التوحید فی الأفعال.

فالله تعالی یفعل، والإنسان أیضاً یفعل

ولکن الفرق أنّه تعالی یفعل بصورة مستقلة

ولکن الإنسان یفعل بإذن الله تعالی وبحوله وقوّته.

فلهذا لا یصح القول: لا فاعل إلّا الله تعالی.

وإنّما الصحیح القول: لا فاعل - علی نحو الاستقلال - إلّا الله تعالی.

تتمة:

ویتفرّع عن التوحید فی الأفعال أقسام أخری للتوحید، منها:

التوحید فی الخالقیة والمؤثّریة والتدبیر والتقنین والمالکیة والرازقیة والطاعة والحاکمیة والاستعانة و. . .

فالله تعالی خالق ومؤثّر ومدبّر ومقنّن ومالک ورازق ومطاع وحاکم و. . .

والإنسان أیضاً خالق ومؤثّر ومدبّر ومقنّن ومالک ورازق ومطاع وحاکم و. . .

ولکن الفرق أنّه تعالی یخلق ویؤثّر ویدبّر و. . . علی نحو الاستقلال.

ولکن الإنسان یخلق ویؤثّر ویدبّر و. . . بإذن الله تعالی.

ولهذا لا یصح القول: لا خالق ولا مؤثّر ولا مدبّر و. . . إلّا الله تعالی.

وإنّما الصحیح القول: لا خالق ولا مؤثّر ولا مدبّر و. . . - علی نحو الاستقلال- إلّا الله تعالی.

۱- تنبیه: إنّ توحید الذات والصفات متقدّم فی الرتبة عن توحید العبودیة؛ لأنّ الله تعالی منزّه عن الشریک والترکیب سواء کان هناک معبوداً أو لا.

ص:١٢٤

ص:۱۲۵

الفصل السابع: حياة اللّه تعالى

اشاره

* معنى الحياة

* أدلة ثبوت صفة الحياة للذات الإلهية

* خصائص حياة الله تعالى

* حياة الله فى القرآن والأحاديث الشريفة

ص:۱۲۶

ص:۱۲۷

المبحث الأوّل: معنى الحياة

مفهوم «الحياة» واضح وبديهي يدركه الإنسان بالوجدان إدراكاً فطرياً، ويمكن القول بأنّ كثرة وضوح وظهور هذا المفهوم أدّى إلى عسر تعريفه بالبيان.

وقد ذكر العلماء فى بيان مفهوم الحياة عدّة معانى، أهمّها:

المعنى العام للحياة:

الحياة صفة تجعل المتّصف بها مبدءاً للآثار المتوقّع صدورها منه.

مثال ذلك:

حياة الأرض كونها نابتة ومخضرة، وموتها خلافه.

حياة العمل عبارة عن انتهائه إلى الغرض المبتغى منه، وموته خلافه.

حياة القلب عبارة عن ازدهار الفضائل الأخلاقية فيه، وموته خلافه.

المعنى الخاص للحياة:

الحياة صفة توجب صحة الاتّصاف بالعلم والقدرة.

أي: لا تتصف أيّة ذات بصفة العلم والقدرة إلّا بعد اتّصافها بصفة الحياة.

والضرورة تقضى بأنّ كلّ عالم وقادر حى(۱)

۱- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۴؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۱. تقريب المعارف، أبوالصلاح الحلبى، ص ۷۴. المسلك فى أصول الدين، ص ۴۵. قواعد العقائد، ص ۵۵. المنقذ من التقليد، ص ۴۱. كشف المراد ص ۴۰۱. الاعتماد فى شرح واجب الاعتقاد، ص ۶۰.

ص:۱۲۸

تنبیه: ذكر البعض (۱)بأنّ الحی هو «المدرك الفاعل» أو «الدرّاك الفعّال» أو «الفعّال المدبّر» .

ولكن لا یخفی بأنّ نسبة هذا المعنی من الحیاة إلی الله تعالی یستلزم القول بقدم العالم.

لأنّ «الحیاة» من صفات الله الذاتیة.

و «الفعل والتدبیر» من صفات الله الفعلیة.

وجعل «الحیاة» وهی صفة ذاتیة ملازمة «للخلق والتدبیر» وهی صفة فعلیة یستلزم القول بأنّه تعالی خالق ومدبّر مادام حیّاً، فیؤدّی هذا الأمر إلی القول بقدم العالم.

ولكن هذه النظریة- كما بیّنا سابقاً- باطلة، وكلّ ما سوی الله تعالی حادث.

تتمّة:

یمكن القول بأنّ المقصود من تعریف الحی بالفعّال المدبّر أنّه تعالی متمكّن من الفعل دائماً وله القدرة علی التأثیر؛ لأنّ ما یقابل الحی هو المیّت، والمیّت هو الذی لا یصدر منه فعل، ولا أثر له علی الواقع الخارجی.

المبحث الثانی: أدلة ثبوت صفة الحیاة للذات الإلهیة

۱- الضرورة تحكم باتّصاف كلّ عالم وقادر بصفة الحیاة.

وحیث ثبت اتّصافه تعالی بالعلم والقدرة، فلهذا یلزم كونه تعالی حیّاً (۲)

۱- ینسب هذا القول إلی الفلاسفة؛ انظر: بحار الأنوار، صص ۶۸ – ۶۹؛ ونسب العلاّمة الحلّی هذا التعریف إلی الأوائل فی كتابه مناهج الیقین، وصرّح به فی كتابه الأبحاث المفیدة؛ انظر: مناهج الیقین: ص ۱۷۰؛ الأبحاث المفیدة: ص ۳۳؛ والغریب أنّ الشیخ الصدوق علی رغم اعتقاده ببطلان قدم العالم انظر: التوحید: باب ۴۲ ، فإنّه قال: الحی معناه أنّه الفعّال المدبّر التوحید: باب۲۹، ص ۱۹۵ وهذا المعنی یستلزم القول بقدم العالم؛ لأنّ الفعل والتدبیر والخلق أمور متأخّرة عن وجود الذات الإلهیة، والقول بأنّ الحی فعّال ومدبّر یستلزم القول بأنّ الفعل والتدبیر الإلهی صفة ذاتیة فیكون الخلق قدیماً بقدم الذات الإلهیة، وقد بیّن الشیخ الصدوق بطلان قدم العالم فی باب ۴۲ من كتابه التوحید

۲- انظر: النكت الاعتقادیة: ص ۲۴، تقریب المعارف: ص ۷۴، المسلك فی أصول الدین: ص ۴۵، وقد أشرنا إلی هذه المصادر قبل قلیل؛ وانظر: الملخّص فی أصول الدین، ج۲، ص ۸۲. غنیة النزوع، ج۲، ص۳۶. مناهج الیقین، ص ۱۷۰.

ص:۱۲۹

۲- «الحياة» صفة كمالية، وبما أنّ لله الكمال كلّه، فلهذا يثبت كونه تعالى حياً.

۳- وهب الله الحياة لبعض مخلوقاته، وقد ذكرنا بأنّ «الحياة» صفة كمالية، فلهذا يثبت من منطلق «معطى الكمال غير فاقد له» بأنّه تعالى حيّ وغير فاقد لهذه الصفة الكمالية.

المبحث الثالث: خصائص حياة الله تعالى

۱- «الحياة» صفة من صفات الله الذاتية، والله حيّ بذاته، ولا يصح أبداً سلب هذه الصفة عنه تعالى(۱)

۲- «الحياة» التي تطلق على الله مغايرة تماماً عن «الحياة» التي تطلق على غيره تعالى من الكائنات الحيّة، ومن أوجه التغاير:

أوّلاً: حياة الله أزلية وباقية ولا تفنى.

حياة ما سوى الله مسبوقة دائماً بالعدم.

ثانياً: حياة الله منزّهة عن الخصائص الجسمانية.

حياة ما سوى الله ممزوجة بالكيفيات النفسانية والمزاجية، ومقترنة بالجذب والتماسک والنمو والإحساس وغيرها من الأمور الجسمانية أو الأمور المحدودة.

ثالثاً: حياة الله عين ذاته، وليست هذه الصفة زائدة على ذاته تعالى.

حياة ما سوى الله تعالى صفة زائدة على الذات.

تنبيه: ما نتصوّره بصورة عامّة من «الحياة» هی الحياة المرتبطة بالمخلوقات الحيّة، وحياة الله مغايرة لحياة المخلوقات، فلهذا يلزم علينا عند نسبة صفة الحياة إلى الله أن نقوم بتنزيه هذه الصفة عن كلّ نقص وشائبة ليكون ما ننسبه إلى الله تعالى لائقاً بمقامه الأسمى ومنزلته العليا.

المبحث الرابع: حياة الله فی القرآن وأحاديث أهل البيت:

حياة الله فی القرآن الكريم:

۱- قال تعالى: اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [البقرة: ۲۵۵]

۱- انظر: قواعد المرام، ص ۸۷.

ص:۱۳۰

۲- قال تعالى: هُوَ الْحَيُّ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ [غافر: ۶۵]

۳- قال تعالى: وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ [الفرقان: ۵۸]

حياة الله فى أحاديث أهل البيت: :

۱- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«إنّ الله تبارك وتعالى كان ولا شىء غيره. . . حيّاً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبداً»(۱)

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . والله. . . حى لا موت له. . . حىّ الذات»(۲)

۳- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«إنّ الله. . . حيّاً بلا كيف. . . حيّاً بلا حياة حادثة. . . بل حى لنفسه. . .»(۳)

۴- قيل للإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«روينا أنّ الله. . . حياة لا موت فيه. . .» .

قال:

«كذلك هو»(۴)

۱- التوحيد، ص ۱۳۶، ب ۱۱، ح ۵

۲- المصدر، ص ۱۳۶، ح ۴

۳- المصدر، ص ۱۳۷، ح ۶

۴- المصدر، ص ۱۳۳، ب ۱۰، ح ۱۲.

ص:۱۳۱

الفصل الثامن: علم اللّه تعالى

اشاره

* معنى العلم

* أقسام العلم

* خصائص علم الله تعالى

* كيفية علم الله تعالى

* أقسام علم الله تعالى

* علم الله الذاتي

* علم الله بذاته

* علم الله بالأشياء قبل إيجادها

* علم الله بالأشياء بعد إيجادها

* سعة علم الله تعالى

ص:۱۳۲

ص:۱۳۳

المبحث الأوّل: معنى العلم

العلم: صفة من شأنها كشف المعلومات انكشافاً تامّاً لا يحتمل الخطأ.

وتكون هذه الصفة لله تعالى من غير سبق خفاء.

قال الشيخ المفيد: «العالم بالشيء هو الذي يكون الشيء منكشفاً له حاضراً عنده غير غائب عنه»(۱)

تنبيه: قال سديدالـدين الحمصـى: «قد حُدّ العلم بحدود [أى: عُرِّف العلم بتعاريف] لا تصـلح، فالأولى أن لا يُحدّ [أى: لا يعرّف] العالم والعلم»(۲)

المبحث الثانى: أقسام العلم ۳

اشاره

(۳)

۱- العلم الحضورى

وهو عبارة عن حضور «المعلوم» عند «العالم»(۴)بواقعيته ومن دون توسّط أىّ شيء.

أى: يكون الشيء معلوماً عند العالم بنفسه لا بتوسّط صورته.

نماذج من العلم الحضورى:

۱- علم الإنسان بذاته.

۲- علم الإنسان بأحاسيسه ومشاعره.

۱- النكت الاعتقادية، ص ۲۳

۲- المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۸

۳- انظر: كشف المراد، ص ۳۹۹ و ۴۰۰

۴- انظر: الأسرار الخفية، ص ۵۶۱.

ص:۱۳۴

أقسام العلم الحضوری:

۱- أن یکون «العالِم» هو «المعلوم» ، من قبیل: علم الإنسان بذاته.

۲- أن یکون «العالم» غیر «المعلوم» ، من قبیل: علم الإنسان بأحاسیسه و مشاعره.

۲- العلم الحصولی:

وهو العلم بالشیء عن طریق صورته المنتزعة منه والحاکیة عنه، ومعظم علم الإنسان من هذا القبیل، وفیه یعلم الإنسان الأشیاء عن طریق انعکاس الصورة الحاصلة منها علی صفحة ذهنه.

تنبیهات حول العلم الحصولی:

۱- الأدوات الحسیّة فی الإنسان کلّها، موظّفة فی خدمة هذا العلم.

۲- یکون «الشیء الخارجی» فی العلم الحصولی معلوماً عن طریق صورته، وتکون الصورة معلومة بذاتها.

أی: یکون الشیء معلوماً بغیره (بالصورة المطابقة له) .

وتکون الصورة معلومة بنفسها بالعلم الحضوری.

۳- تکون الصورة المطابقة للأشیاء فی العلم الحصولی هی الوسیلة الوحیدة لإدراک الخارج، ولولاها لانقطعت صلة الإنسان بالخارج.

۴- العلم الحصولی فی الواقع لیس بعلم حقیقة، وإنّما هو طریق إلی الواقع لمن لم یتمکّن من العلم الواقعی والعیان الحقیقی بالأشیاء.

المبحث الثالث: خصائص علم الله تعالی

۱- علم الله تعالی غیر حصولی.

دلیل ذلک:

أوّلاً: إنّ العالِم بالعلم الحصولی، یحتاج فی علمه إلی «صورة» الشیء الذی یرید أن یعلمه.

ص:۱۳۵

والله تعالی منزّه عن الاحتیاج.

فلهذا لا یکون علمه تعالی من قبیل العلم الحصولی الذی یفتقر إلی «صورة الأشیاء» .

ثانیاً: إنّ العلم الحصولی علم جزئی، وفیه تغیب بعض أجزاء المعلوم لدی العالم، والله تعالی منزّه عن هذه الجزئیة والتبعیض.

۲- لا یوجد أیّ تشابه بین علمنا وعلم الله تعالی أبداً.

لأنّ علمنا مهما کان بدیهیاً فهو علم محدود، حادث، عارض وطاریء علی وجودنا.

ولکن علمه تعالی لیس کمثله شیء، وهو علم غیر محدود، قدیم، ذاتی ولایشوبه أیّ نقص.

۳- إنّ «العلم» من صفات الله الذاتیة.

قال الإمام موسی بن جعفر الکاظم (ع) :

«لیس بین الله وبین علمه حدّ»(۱)

ولهذا:

أوّلاً: لا یصح سلب صفة العلم عنه تعالی فی جمیع الأحوال.

دلیل ذلک:

نفی العلم عن الله فی أیّ حالة من الحالات یوجب المنقصة له تعالی، فلهذا لایصح نفی صفة العلم عنه تعالی فی جمیع الأحوال.

ثانیاً: لا یصح القول بأنّ علم الله غیر ذاته، بل علمه تعالی عین ذاته.

دلیل ذلک:

ألف - إذا کان علم الله غیر ذاته، فسیکون الله عند علمه بالأشیاء:

۱- محتاجاً إلی شیء خارج عن ذاته.

۲- ناقصاً بذاته ومستفیداً للکمال من غیره.

ولکنّ الله منزّه عن الاحتیاج والنقص.

۱- التوحید، ص ۱۳۴، ب ۱۰، ح ۱۶.

ص:۱۳۶

فلهذا يقتضى تنزيهه القول بأنّ علمه عين ذاته.

ب - إذا قلنا بأنّ العلم غير الله، ثمّ قلنا لم يزل الله عالماً، أثبتنا معه شيئاً قديماً لم‌يزل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (۱)

ولهذا قيل للإمام على بن موسى الرضا (ع) : إنّ قوماً يقولون: إنّه عزّوجلّ لم‌يزل عالماً بعلم. . .

فقال (ع) :

«من قال ذلک، ودان به، فقد اتّخذ مع الله آلهة أخرى. . .» .

ثم قال (ع) :

«لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً. . . لذاته» . (۲)و (۳)

ثالثاً: علم الله تعالى لا حدّ له ولا نهاية.

دليل ذلک:

الذات الإلهية لا حدّ لها ولا نهاية، وعلم الله عين ذاته.

ولهذا قال الإمام الصادق (ع) لأحد أصحابه:

«لا تقل ذلک [أى: لا تقل الحمدلله منتهى علمه]، فإنّه ليس لعلمه [تعالى] منتهى»(۴)

رابعاً: علم الله لا يتغيّر ولا يتبدّل.

دليل ذلک:

علم الله عين ذاته، ويلزم التغيير والتبـدّل فيه التغيير والتبـدّل فى ذات الله تعالى، وهـذا محال؛ لأنّه تعالى ليس محلًّا للتغيّرات والتبدّلات، وإنّما التغيير والتبدّل يكون فى «المعلومات» لا فى «العلم» .

المبحث الرابع: كيفية علم الله تعالى

لا يصح السؤال أو البحث عن كيفية علم الله تعالى.

۱- التوحيد، ص ۱۳۱، ب ۱۰، ح ۱۳۱

۲- المصدر، ص ۱۳۵، ب ۱۱، ح ۳

۳- تنبيه: قـال تعالى: لكِنِ اللَّهُ يَشْـهَدُ بِما أَنْزَلَ إِلَيْکَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ [النساء: ۱۶۶]؛ لا يصـح القول بأنّ هـذه الآية تدلّ على أنّه تعالى عالم بعلم؛ لأنّ «أنزله بعلمه» تعنى: أنزله وهو عـالم به، ولو كـان المقصود من العلم ذاتـاً أخرى لوجب أن يكون العلم آلـة فى الإنزال، كما يقال: «كتبت بالقلم» ، ولكن العلم ليس آله

۴- التوحيد، ص ۱۳۰، ب ۱۰، ح ۱.

ص:۱۳۷

دليل ذلك:

ورد فی أحاديث أئمة أهل البيت: النهی عن الكلام أو البحث عن كيفية ذات الله، وبما أنّ العلم الإلهی من صـفات الله الذاتية، فلهذا لا يصح الكلام أو البحث عن كيفيته.

قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

« لا يوصف العلم من الله بكيف»(۱)

وما يجب علينا معرفته أنّه تعالى «عالم» بمعنى أنّه لا يجهل شيئاً. ولهذا ورد فی أحاديث أئمة أهل البيت: .

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«إنّما سُمّی [الله تعالى] عليماً؛ لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء، لا تخفى عليه خافية فی الأرض ولا فی السماء»(۲)

قال الإمام علی بن موسى الرضا (ع) :

«إنّما سُمّی الله عالماً؛ لأنّه لا يجهل شيئاً»(۳)

قال الإمام محمّد بن علی الجواد (ع) :

«قولك [عن الله]: عالم، إنّما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه»(۴)

المبحث الخامس: أقسام علم الله تعالى

ينقسم علم الله بحسب متعلّق العلم إلى عدّة أقسام، منها:

۱- علم الله الذاتی.

۲- علم الله بذاته.

۳- علم الله بالأشياء قبل إيجادها.

۴- علم الله بالأشياء بعد إيجادها.

وسنبيّن هذه الأقسام فی المباحث القادمة.

۱- التوحيد، ص ۱۳۴، ب ۱۰، ح ۱۶

۲- بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۹۴،

۳- التوحيد، ص۱۸۳، ب ۲۹، ح ۲؛ الكافی، ج۱، ص۱۲۱، ح ۲

۴- التوحيد، ص ۱۸۸، ب ۲۹، ح ۷.

ص:۱۳۸

المبحث السادس: علم الله الذاتی

علم الله الذاتی: هو العلم الذی یبتدع الله سبحانه وتعالی به الخلائق.

وقد أشار الإمام علی بن موسی الرضا (ع) إلی هذا العلم بقوله:

« سبحان من خلق الخلق بقدرته، وأتقن ما خلق بحکمته، ووضع کلّ شیء منه موضعه بعلمه» (۱)

أدلة اتّصافه تعالی بالعلم الذاتی:

الدلیل الأوّل(۲):

فعل الله الأفعال المحکمة المتقنة.

وکلّ من فعل ذلک کان عالماً(۳)

فلهذا نستنتج بأنّ الله تعالی عالم (۴)

تنبیهات:

۱- المقصود من الفعل المحکم والمتقن صدوره مرّة بعد أخری، لا صدوره مرّة واحدة، ولهذا لا یصح الإشکال بأنّ الفعل المحکم والمتقن لا یدل علی علم الفاعل؛ لأنّ النائم والساهی والجاهل قد تصدر منه بعض الأفعال المحکمة والمتقنة وهو غیر عالم بها.

ودلیل عدم صحة هذا الإشکال أنّ صدور الفعل المحکم والمتقن مرّة واحدة أو مرّتین قد لا یدل علی علم الفاعل، ولکن صدور هذا الفعل مرّة بعد أخری یدل

۱- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۲۰

۲- انظر: النکت الاعتقادیة، ص ۲۳؛ تلخیص المحصّل، ص ۲۷۷؛ المسلک فی أصول الدین، ص۴۴؛ قواعد المرام، ص ۸۵؛ کشف الفوائد، ص ۱۶۷؛ کشف المراد، ص ۳۹۷؛ مناهج الیقین، ص۱۶۴؛ إرشاد الطالبین، ص ۱۹۴

۳- أی: لا یتأتّی ذلک إلّا من عالم؛ وإنّ غیر العالم یستحیل منه وقوع الفعل المتقن مرّة بعد أخری؛ انظر: کشف المراد، ص ۳۹۷

۴- إنّ هذا الدلیل یثبت فقط اتّصاف الله تعالی بالعلم، وأمّا السبیل لمعرفة سعة علم الله تعالی فهو یتطلّب بیان أدلة أخری سنذکرها فی المباحث القادمة.

ص:۱۳۹

بالضرورة على علم الفاعل، وذلک لاستحالة وقوع الفعل المحکم والمتقن مرّة بعد أخرى من غير العالم (۱).

۲- الفعل المحکم والمتقن هو المطابق للمنافع المقصودة منه(۲)

وبما أنّ المقصود من هـذا العالم هو اختبار الإنسان، فلهـذا تکون الشـرور والآلام والآفات من الأفعال المحکمة والمتقنة؛ لأنّها الوسـیلة المطلوبة لهذا الاختبار، وهی الأداة اللازمة لمعرفة مدى صبر وتحمّل الإنسان.

۳- إنّ الله تعالى هو الذی یدبّر الحیوانات، وهو الذی یهدیها إلى القیام ببعض الأفعال المحکمة والمتقنة.

ولهـذا فإنّ قیام هـذه الکائنات الحیّـة ببعض الأفعال المحکمة مع عدم امتلاکها للعلم لا یعنی صـحّة صدور الفعل المحکم والمتقن من الجهة غیر العالمة.

الدلیل الثانی:

«إنّه [تعالى] مختار، وکلّ مختار عالم. . . لأنّ فعل المختار تابع لقصده، ویستحیل قصد شیء من دون العلم به» (۳)

الدلیل الثالث:

العلم صفة من صفات الکمال، ووجوده عند المخلوقات دلیل على وجوده عند الخالق بأکمل مراتبه وأظهر مصادیقه.

الدلیل الرابع:

الجهل نقص، والله منزّه عن جمیع أنواع النقص.

المبحث السابع: علم الله بذاته

یتعلّق العلم الإلهی بجمیع الأشیاء، وبما أنّ الله «شیء» ، فلهذا یتعلّق هذا العلم بذات الله، فیثبت علم الله تعالى بذاته.

۱- انظر: قواعد العقائد، ص ۵۲. قواعد المرام، ص ۸۵

۲- انظر: تلخیص المحصّل، ص ۲۷۷

۳- النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، ص ۳۵.

ص:۱۴۰

سُئل الإمام علی بن موسی الرضا (ع) : هل کان الله عارفاً بنفسه قبل أن یخلق الخلق؟

قال (ع) : نعم»(۱)

شبهة علم الله بذاته(۲):

«العلم» نسبة قائمة بین «العالم» و «المعلوم» .

والنسبة إنّما تکون بین شیئین متغایرین.

فإذا قلنا بأنّ الله یعلم بذاته، فإنّه یلزم أن یکون «علم الله» شیئاً مغایراً «لذات الله» .

وهذا یخالف القول بأنّ «علم الله» عین «ذاته» .

جواب الشبهة:

أوّلاً:

لیس «العلم» نسبة قائمة بین «العالم» و «المعلوم» .

وإنّما العلم حقیقة.

قد تکون بین شیئین متغایرین.

وقد تکون فی شیء واحد.

فإذا قلنا بأنّ الله یعلم بذاته، فإنّه لا یلزم التغایر بین «علم الله» و «ذاته» .

وإنّما المقصود بیان حقیقة فی شیء واحد.

ثانیاً:

لو سلّمنا بأنّ العلم نسبة قائمة بین «العالم» و «المعلوم» .

فإنّ التغایر الموجود بین العالم والمعلوم فی هذا المقام تغایر من حیث «المفهوم» لا من حیث «المصداق» .

۱- التوحید، ص ۱۸۶، ب ۲۹، ح ۴

۲- أُشیر إلی هذه الشبهة وجوابها فی کتاب: تلخیص المحصّل، صص ۳۹۴ و ۳۹۵؛ کشف المراد، ص۳۹۹؛ اللوامع الإلهیة، ص ۱۹۹.

ص:۱۴۱

وتعدّد «المفهوم»(۱)لا یوجب تعدّد «المصداق»(۲)

ومثاله:

إنّ لله تعالی العدید من الأسماء وهی مفاهیم، وتعدّد هذه الأسماء لا یوجب تعدّد الذات الإلهیة التی هی مصداق لهذه الأسماء والمفاهیم.

بعبارة أخری:

الشبهة المذکورة واردة فیما لو کان التغایر الموجود بین العالم والمعلوم فی هذا المقام هو التغایر «الحقیقی» ، ولکن التغایر الموجود هنا تغایر «اعتباری» ، ولا یرد الإشکال المذکور فی هذا النمط من التغایر.

المبحث الثامن: علم الله بالأشیاء قبل ایجادها

قال الشیخ المفید: «إنّ الله تعالی عالم بکلّ ما یکون قبل کونه، وإنّه لا حادث إلّا وقد علمه قبل حدوثه. . . وبهذا قضت دلائل العقول والکتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول: ، وهو مذهب جمیع الإمامیّة»(۳)

أحادیث أهل البیت: حول علم الله بالأشیاء قبل إیجادها:

۱- وردت إلی الإمام علی بن موسی الرضا (ع) رسالة فیها سؤال حول الله، والسؤال:

« أکان یعلم الأشیاء قبل أن خلق الأشیاء وکوّنها أو لم یعلم ذلک حتّی خلقها وأراد خلقها وتکوینها فعلم ما خلق عندما خلق وما کوّن؟»

فوقّع (ع) بخطه: «لم یزل الله عالماً بالأشیاء قبل أن یخلق الأشیاء کعلمه بالأشیاء بعدما خلق الأشیاء» (۴)

۱- المفهوم: مجموع الصفات والخصائص الموضّحة لمعنی کلّی؛ انظر: المعجم الوسیط، مادة ف ه م

۲- المصداق: الفرد الذی یتحقّق فیه معنی کلّی؛ انظر: المعجم الوسیط: مادة ص د ق

۳- أوائل المقالات، صص ۵۴ و ۵۵

۴- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴.

ص:۱۴۲

۲- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه» (۱)

۳- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«لم يزل الله عزّوجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم. . . ، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»(۲)

۴- قال الإمام على (ع) :

«. . . كلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم، والله لم يجهل ولم‌يتعلّم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد بكونها علماً، علمُه بها قبل أن يكوّنها كعلمه بعد تكوينها. . .»(۳)

۵- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان فى علم الله؟

قال (ع) :

«بلى، قبل أن يخلق السماوات والأرض»(۴)

۶- سئل الإمام على بن موسى الرضا (عليهما السلام) : أيَعلم الله الشيء الذى لم يكن أن لو كان كيف كان يكون، أو لا يعلم إلّا ما يكون؟

فقال (ع) :

«إنّ الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء»(۵)

۷- سُئِل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟

فقال (ع) :

«تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»(۶)

۸- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : هل يكون اليوم شيء لم يكن فى علم الله تعالى.

قال (ع) :

«لا، من قال هذا فأخزاه الله» .

۱- الكافى، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۲

۲- المصدر، ح ۱

۳- التوحيد، ص ۴۴، ب ۲، ح ۳

۴- المصدر، ص ۱۳۱، ح ۵

۵- المصدر، ص ۱۳۲، ح ۸

۶- المصدر، ح ۹.

ص:۱۴۳

أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس فى علم الله؟ !

قال (ع) :

«بلى، قبل أن يخلق الخلق» (۱)

۹- عن جعفر بن محمّـد بن حمزة قـال: كتبت إلى الرجل (ع) أسأله: أنّ مواليك اختلفوا فى العلم، فقال بعضـهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء. وقال بعضهم: لا نقول: لم يزل الله عالماً؛ لأنّ معنى يعلم يفعل، فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا فى الأزل معه شيئاً.

فإن رأيت - جعلنى الله فداك - أن تعلّمنى من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟

فكتب (ع) بخطه:

«لم يزل الله عالماً تبارك وتعالى ذكره»(۲)

۱۰- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع)

«. . . لم يزل الله عزّ وجلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها. . .»(۳)

تنبيه: دور علم الله بالأشـياء قبـل وجودهـا هو الكشف عمّـا سيقع فى الواقع الخارجى فقط، وليس لهـذا العلم أىّ دور فى علّـة صـدور الأشياء(۴)، بل يستحيل أن يكون لهذا العلم أىّ أثر على أفعال الله تعالى.

كيفية علم الله بالأشياء قبل إيجادها:

ذهب بعض الفلاسفة (۵)إلى أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول (۶)

وبما أنّ الله تعالى عالم بذاته، أنّ الذات الإلهية علّة لجميع ما سواه، استنتجوا بأنّ علم الله بذاته يستلزم علمه تعالى بجميع ما سواه(۷)

۱- التوحيد، ص ۳۲۵، ب ۵۴، ح ۸

۲- الكافى، ج۱، ص۱۰۸، ح ۵

۳- التوحيد، ص ۱۳۲، ب ۱۰، ح ۸

۴- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۹۶

۵- انظر: كشف المراد، ص ۳۹۸. الأسرار الخفية، ص ۵۶۰؛ إشراق اللاهوت، ص ۲۷۵

۶- قال العلاّمـة الحلّى بأنّ العلم بالعلّة يقع على ثلاثة أقسام، وفى قسـمين لا يوجب العلم بالعلّة العلم التام بالمعلول، وإنّما يوجب العلم بالعلّة العلم التام بالمعلول فيما لو كان العلم بالعلّة من حيث هى هى، ومن حيث لوازمها وأعراضـها وملزوماتها ومعروضاتها ومالها فى نفسها ومالها بالقياس إلى الغير؛ انظر: الأسرار الخفية، ص ۵۶۰

۷- تنبيه: لا يصـحّ القول بأنّنا عالمون بـذواتنا التى هى علل لأفعالنا الآتية ولكننا مع ذلك لا نعلم ما سيصدر منّا؛ دليل ذلك: إنّ ذواتنا ليست علّة مستقلّة لأفعالنا، بل أفعالنا محتاجة إلى أسباب خارجية بخلاف أفعال الله تعالى.

ص:۱۴۴

يرد عليه:

۱ - العلم بالعلّة لا يوجب العلم بالمعلول إلاّ إذا كانت العلّة غير ممتلكة للإرادة، وغير مختارة(۱) ولكن إذا كانت العلّة لها إرادة ومختارة، أى: كانت العلّة تفعل متى ماتشاء ولا تفعل متى ما لا تشاء، فلا يؤدّى العلم بها العلم بمعلولاتها.

وبما أنّ الذات الإلهية، علّة مختارة فلا يؤدّى العلم بها العلم بمعلولاتها.

۲ - العلم بالمعلول من خلال العلم بالعلّة لا يثبت إلاّ العلم الإجمالى، ولكن علم الله بالأشياء قبل ايجادها - كما ورد فى أحاديث أهل البيت: - علم تام و غير إجمالى.

النتيجة:

إنّ الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها، ولكنّنا نجهل كيفية ذلك؛ لأنّ هذا العلم يرتبط بذات الله تعالى، وعلم الله - كما قال الإمام الكاظم (ع) - لا يوصف بكيف، وقد بيّنا هذه الحقيقة فى المحبث الرابع من هذا الفصل.

المبحث التاسع: علم الله بالاشياء بعد ايجادها (العلم الفعلى)

إنّ الله تعالى محيط بجميع الأشياء بعد إيجادها.

وتسمّى هذه الإحاطة بعد تحقّق الأشياء فى الواقع الخارجى ب- «العلم الفعلى لله» .

تنبيه: لا يوجد فرق بين علم الله بالشىء قبل وجوده وبين علمه تعالى به بعد وجوده إلاّ فى متعلّق العلم.

فإذا كان متعلّق العلم «ما هو موجود» ، يسمّى هذا العلم ب- «العلم الفعلى» .

قال الشيخ الطوسى حول تفسير قوله تعالى: وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ

۱- مثاله: إنّ علم المنجّم بالقوانين الكونية وحركة الشمس والأرض والقمر يوجب علمه بوقوع الخسوف والكسوف وما شابه ذلك.

ص:۱۴۵

عَمَلَكُمْ [التوبة: ۱۰۵]:

«إنّما قال فَسَيَرَى اللّهُ على وجه الاستقبال، وهو عالم بالأشياء قبل وجودها؛ لأنّ المراد بذلك أنّه سيعلمها «موجودة» بعد أن علمها «معدومة» ، وكونه عالماً بأنّها «ستوجد» من كونه عالماً «بوجودها» إذا «وُجدت» لا يجدّد حال له بذلك»(۱)

الآيات القرآنية المشيرة إلى العلم الفعلى لله:

۱- الْآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً [الأنفال: ۶۶]

۲- فَضَرَبْنا عَلَى آذانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً * ثُمَّ بَعَثْناهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصى لِما لَبِثُوا أَمَداً [الكهف: ۱۱- ۱۲]

۳- وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصّابِرِينَ [محمّد: ۳۱]

۴- أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصّابِرِينَ [آل عمران: ۱۴۲]

۵- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنالُهُ أَيْدِيكُمْ وَ رِماحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَنْ يَخافُهُ بِالْغَيْبِ [المائدة: ۹۴]

۶- وَ لِيَعْلَمَ اللّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ [الحديد: ۲۵]

۷- وَ ما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْها إِلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى عَقِبَيْهِ [البقرة: ۱۴۳]

تنبيه: إذن، المقصود من علم الله بهذه الأمور هو علمه تعالى «بوجودها» ؛ لأنّ قبل وجود هذه الأمور لا يصح القول بأنّه تعالى عالم بوجودها، بل الله تعالى يعلم قبل ذلك بأنّها «ستوجد» أو «لا توجد» ، فإذا «وُجدت» صح القول بأنّه تعالى عالم «بوجودها» .

۱- التبيان فى تفسير القرآن، ج ۵، ص ۲۹۵.

ص:۱۴۶

المبحث العاشر: سعة علم الله تعالى

إنّ الله تعالى عالم بكلّ ما يصح أن يكون معلوماً، سواء كان هذا المعلوم موجوداً أو معدوماً، واجباً أو ممكناً، قديماً أو حادثاً، كلّياً أو جزئياً، متناهياً أو غير متناه و. . (۱).

دليل ذلك:

إنّ الله تعالى عالم بكلّ ما يصح تعلّق العلم به من دون وجود مخصّص يخصّصه ببعض المعلومات دون البعض.

ولهذا يلزم أن يكون علمه تعالى شاملاً لجميع المعلومات(۲)

بعبارة أخرى:

نسبة تعلّق علم الله بجميع المعلومات متساوية.

وعدم تعلّق علم الله بمعلوم يحتاج إلى سبب.

ولا يوجد في هذا الصعيد أيّ سبب.

فنستنتج بأنّ علم الله يتعلّق بجميع المعلومات(۳)

علم الله بالجزئيات:

إنّ الله تعالى عالم بالجزئيات.

دليل ذلك:

۱- العلم بالجزئيات صفة كمال، والجهل بها صفة نقصان.

وبما أنّ الله أكمل الموجودات، فلهذا يوجب وصفه بالكمال الاعتقاد بأنّه عالم بالجزئيات.

تنبيه: علم الله بالجزئيات المتغيّرة لا يوجب التغيّر في علمه تعالى؛ لأنّ التغيير

۱- انظر: قواعد العقائد، ص ۵۳. كشف الفوائد، ص ۱۷۱. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص۳۶

۲- انظر: المنقذ من التقليد، ج۱، ص۸۲

۳- انظر: الياقوت، ص ۴۲؛ النكت الاعتقادية، ص ۲۴. إشراق اللاهوت، ص ۲۷۳. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ۳۶.

ص:۱۴۷

فی هذا المقام یکون فی «المعلومات» لا فی «العلم» .

وحقیقة علم الله شیء واحد، وهی الإحاطة الشاملة بکلّ المعلومات المتغیّرة من دون أن یطرء علی هذه الإحاطة أیّ تغییر، بل لا معنی لوقوع التغییر فی الإحاطة(۱).

الآیات القرآنیة الدالة علی سعة علم الله تعالی:

۱- أَنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ [الأنفال: ۷۵] [التوبة: ۱۱۵] [العنکبوت:۶۲]

۲- أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْماً [الطلاق: ۱۲]

۳- وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ و. . . [الأنعام: ۵۹]

۴- لا یَعْزُبُ [أی: لا یغیب] عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ [سبأ: ۳]

۵- إِنَّهُ یَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ ما یَخْفی [الأعلی: ۷]

۶- إِنَّ اللَّهَ لا یَخْفی عَلَیْهِ شَیْءٌ فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی السَّماءِ [آل عمران: ۵]

۷- وَسِعَ رَبُّنا کُلَّ شَیْءٍ عِلْماً [الأعراف: ۸۹]

۸- قُلْ إِنْ تُخْفُوا ما فِی صُدُورِکُمْ أَوْ تُبْدُوهُ یَعْلَمْهُ اللَّهُ وَ یَعْلَمُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ [آل عمران: ۲۹]

أقوال أهل البیت: حول سعة علم الله:

۱- قال الإمام علی (ع) :

«اللّهم إنّی أسألک. . . بعلمک الذی أحاط بکلّ شیء»(۲)

۲- قال الإمام الباقر (ع) :

«وسع ربّنا کلّ شیء علماً»(۳)

۳- قال الإمام الصادق (ع) :

«لیس لعلمه [تعالی] منتهی» (۴)

۱- انظر: الیاقوت، ص ۴۲. تلخیص المحصّل، ص ۲۹۵. قواعد المرام، صص ۹۸ و ۹۹. کشف المراد، ص ۴۰۰. إشراق اللاهوت، صص ۲۷۵ و ۲۷۶. اللوامع الإلهیة، ص ۲۰۰

۲- الکافی، ج۴، ص۷۲، ح ۳

۳- التوحید، ص۱۳۲، ب ۱۰، ح ۷

۴- المصدر، ص۱۳۰، ح ۲.

ص:۱۴۸

ص:۱۴۹

الفصل التاسع: إدراک اللّه تعالی

اشاره

* معنی الإدراک (لغة واصطلاحاً)

* صلة الإدراک بالعلم

* صلة الإدراک بالحیاة

* خصائص الإدراک عند الله تعالی

ص:۱۵۰

ص:۱۵۱

المبحث الأوّل: معنى الإدراک (لغة واصطلاحاً)

«الإدراک» صفة من صفات الله المذکورة فی القرآن الکریم.

قال تعالى: (وهو یدرک الأبصار وهو اللطیف الخبیر) [الأنعام: ۱۰۳]

معنى الإدراک (لغةً) :

الإدراک فی أصل اللغة هو بلوغ أقصى الشیء ومنتهاه(۱)

معنى الإدراک (اصطلاحاً) :

اختلف العلماء فی معنى الإدراک نتیجة اختلافهم فی صلة «الإدراک» بصفة «العلم» ، والمشهور وجود معنیین، سنذکرهما فی المبحث التالی.

المبحث الثانی: صلة الإدراک بالعلم

الرأی الأوّل:

الإدراک هو العلم بالمُدَرک.

أی: الإدراک نوع من أنواع العلم، وهو علم خاص یشمل العلم بالموجودات الجزئیة العینیة(۲)

وبعبارة أخرى: إدراک الله عبارة عن علمه بالأشیاء الخارجیة.

۱- راجع المعاجم اللغویة، من قبیل: المنجد فی اللغة، والمعجم الوسیط مادة درک

۲- للمزید انظر: النکت الاعتقادیة، ص ۲۵. المسلک فی أصول الدین، ص ۴۷. قواعد المرام، ص۹۵- ۶۰، ص۳۴. إرشاد الطالبین، ص ۲۰۷.

ص:۱۵۲

الرأی الثانی:

الإدراک لا یتعلّق بالعلم، وهو وصف مستقل وزائد علی العلم(۱)

دلیل ذلک:

إنّنا نجد فی أنفسنا بأنّ «الإدراک» یفترق عن «العلم» .

فنعلم ما لا ندرکه.

وندرک ما لا نعلمه.

فنستنتج مطلقاً بأنّ «الإدراک» مغایر «للعلم» .

مثال ذلک:

مثال علم الإنسان بما لا یدرکه:

۱- المعدومات، فإنّها تقع فی دائرة علم الإنسان، ولکنّها لا تقع فی دائرة إدراکه؛ لأنّ الإدراک مختص بالموجودات (۲)

۲- الموجودات التی یعلمها الإنسان ولیس له اتّصال مباشر بها، أی: لم تقع فی دائرة إدراکه.

مثال إدراک الإنسان ما لا یعلمه:

إدراک النائم الأصوات وغیرها التی تکون سبباً فی انتباهه.

وهذه الأصوات یدرکها الإنسان من دون علمه بها؛ لأنّه لا یمکن له العلم بها وهو نائم، ولا یمکن القول بأنّه یدرکها بعد الانتباه؛ لأنّه لا یوجد سبب فی استیقاظه إلّا هی (۳).

۱- ذهب الشریف المرتضی والشیخ الطوسی إلی هذا الرأی، وسیأتی لاحقاً بیان أقوالهما فی هذا المجال مع ذکر المصدر

۲- إنّ «الإدراک» یشمل «العلم بالموجودات» فقط، ولا یشمل «العلم بالمعدومات» ؛ انظر: عجالة المعرفة، ص۳۲. وخالف میثم البحرانی هذا الرأی وقال: «لا نسلّم أنّ المعدومات غیر مدرکة لنا» ، فإنّ المفهوم المتعارف من «الإدراک» هو لحوق العقل أو الحس للمعقول أو المحسوس، وهو بهذا الاعتبار صادق علی المعدومات» ؛ قواعد المرام، ص ۹۶

۳- انظر: الملخّص فی أصول الدین، ص ۹۲. الاقتصاد، ص۵۶. غنیة النزوع، ج ۲، ص ۳۱. قواعد المرام، ص ۶۰.

ص:۱۵۳

قال الشريف المرتضى: «لا يجوز أن ترجع هذه الصفة [الإدراک] إلى کونه عالماً؛ لأنّه قد يعلم ما لا يدركه؛ مثل: القديم سبحانه والقيامة، وذلک غير مدرک»(۱)

قال الشيخ الطوسي: «[لا يرجع الإدراک] إلى کونه عالماً؛ لأنّه تعالى يکون عالماً بها قبل إدراکها وبعد انقضائها» (۲)

المبحث الثالث: صلة الإدراک بالحياة

الرأي الأوّل:

إنّه تعالى مدرک؛ لأنّه حي، وکلّ من کان حيّاً فهو مدرک(۳)

الرأي الثاني:

إدراک الله لا يستند إلى کونه حيّاً.

دليل ذلک:

۱- إنّ «الإدراک» من صفات الله الفعلية.

لکن «الحياة» من صفات الله الذاتية.

ولا يصح أن تکون «صفة لفعل» بعينها «صفة الذات» (۴)

قال الشريف المرتضى: «لا يجوز أن [ترجع صفة الإدراک]. . . إلى کونه حيّاً؛ لأنّ کونه حيّاً قد کان حاصلاً، فلم يجد نفسه على هذا الأمر [أي: الإدراک]»(۵)

قال الشيخ الطوسي: [الإدراک] لا يستند إلى کونه حياً؛ لأنّه کان حيّاً قبل ذلک ولم يجد نفسه کذلک [أي: لم يکن مدرکاً للمعدومات؛ لأنّ الإدراک لا يتعلّق بالمعدومات، وإنّما يتعلّق بالموجودات]»(۶)

۱- شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۳

۲- الاقتصاد، ص ۵۶

۳- انظر: الباب الحادي عشر، ص ۴۱

۴- انظر: الملخّص في أصول الدين، ج۱، ص ۹۴. المنقذ من التقليد، ج۱، ص ۵۶

۵- شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۳

۶- الاقتصاد، ص ۵۶.

ص:۱۵۴

۲- یتطلّب «الإدراک» مُدرکات مختلفة، کالسمع والبصر وغیرهما.

ولا تتطلّب «الحیاة» إلی شیء من ذلک.

فیثبت أنّ الإدراک مغایر للحیاة، ووصفه تعالی بکونه مدرکاً أمر زائد علی کونه حیّاً(۱)

المبحث الرابع: خصائص صفة الإدراک عند الله تعالی

۱- «الإدراک» من صفات الله الفعلیة؛ لأنّ الإدراک لا یکون إلّا بعد وجود «المُدرَک» فی الواقع الخارجی، فلهذا لا یتّصف الله بهذه الصفة إلّا بعد خلقه تعالی للأشیاء، والخالقیة- کما لا یخفی- من صفات الله الفعلیة (۲)

۲- یدرک الله الأشیاء بذاته ومن دون الاستعانة بشیء، وهو تعالی بخلاف الإنسان الذی یدرک الأشیاء عن طریق حواسه؛ لأنّه تعالی منزّه عن الاحتیاج، وهو لا یفتقر أبداً إلی الآله فی الإدراک (۳)

۳- لا یصح وصفه تعالی بأنّه:

«ذائق» لإدراکه الطعوم.

«شام» لإدراکه الروائح.

«لامس» لإدراکه الحرارة والبرودة.

لأنّ «الذوق» و «الشمّ» و «اللمس» لیست إدراکات، وإنّما هی طرق للإدراک.

والمطلوب بالنسبة إلی الله إثبات حقیقة الإدراک دون طرقها(۴)

۴- لا یصح وصفه تعالی بصفة الملتذ والمتألّم علی الرّغم من إدراکه للذّة والألم؛ لأنّ اللذّة والألم من خصائص الأشیاء المادیة، والله تعالی منزّه عنها (۵)

۱- انظر: الملخّص فی أصول الدین، ج۱، ص ۹۵

۲- انظر: غنیة النزوع، ج ۲، ص ۴۰

۳- انظر: النکت الاعتقادیة، ص ۲۵. المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۵۸. کشف المراد، ص ۴۰۳

۴- انظر: الملخّص فی أصول الدین، ج۱، ص ۹۰. المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۶۰

۵- انظر: المصدر، ص ۱۰۰. الذخیرة الشریف المرتضی، ص ۲۱۲.

ص:۱۵۵

صفة الإدراک لله تعالی فی أحادیث أهل البیت: :

۱- قال الإمام علی (ع) :

«والله الذی لا إله إلّا هو. . المدرک الذی یعلم السرّ والعلانیة»(۱)

۲- قال الإمام زین العابدین (ع) :

«اللّهم. . . فأنت المدرک غیر المدرک»(۲)

۱- من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۶۵، ب ۴۷، ح ۲

۲- بحار الأنوار، ج۸۲ ص۲۱۶، ب ۳۳، قنوت الامام زین العابدین ع .

ص:۱۵۶

ص:۱۵۷

الفصل العاشر: سمع اللّه تعالى وبصره

اشاره

* حقيقة وصفه تعالى بالسميع والبصير

* الصلة بين «السمع والبصر» وبين «العلم»

* الأدلة العقلية على كونه تعالى سميعاً وبصيراً

ص:۱۵۸

ص:۱۵۹

المبحث الأوّل: حقيقة وصفه تعالى بالسميع والبصير

قال تعالى: إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [البقرة: ۲۴۴] [المجادلة: ۱]

وقال تعالى لموسى وهارون (عليهما السلام) : إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَ أَرى [طه: ۴۶]

سبب تسمية الله بالسميع والبصير:

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«إنّما يُسمّى تبارك وتعالى بهذه الأسماء؛ لأنّه. . . لا تخفى عليه خافية، ولا شيء مما أدركته الأسماع والأبصار»(۱)

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«وسمّى ربّنا سميعاً. . . أخبر أنّه لا يخفى عليه الأصوات. . . الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً إليه»(۲)

النتيجة:

إنّ الله تعالى سميع، أى: لا يخفى عليه شيء من المسموعات.

إنّ الله تعالى بصير، أى: لا يغيب عنه شيء من المبصرات.

الله سميع وبصير بذاته:

المخلوقات تسمع وتبصر عن طريق الحواس وآلتى السمع والبصر، ولكنّ الله تعالى لا يسمع ولا يبصر عن طريق الحواس، وإنّما يسمع ويبصر بذاته؛ لأنّه تعالى منزّه عن الحواس، ومنزّه عن الاحتياج إلى آلة أو أداة فى هذا المجال.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

۱- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۹۴، ب ۵

۲- التوحيد، ص ۳۸۳، ب ۲۹، ح ۲.

ص:۱۶۰

«هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة.

بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه.

ليس قولی: إنّه يسمع بنفسه ويبصر بنفسه أنّه شیء والنفس شیء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسی إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً»(۱)

السميع والبصير من صفات الله الذاتية:

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

«لم يزل الله تعالی. . . سميعاً بصيراً»(۲)

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) حول الله تعالی:

«إنّه واحد، صمد، أحدی المعنی، ليس بمعانی كثيرة مختلفة» .

فسأله الراوی: جعلت فداك! يزعم قوم من أهل العراق، أنّه يسمع بغير الذی يبصر، ويبصر بغير الذی يسمع.

[أی: إنّ السمع صفة زائدة علی ذاته تعالی.

وإنّ البصر صفة زائدة علی ذاته تعالی.

وما يحتاج الله إليه فی خارج ذاته عند السمع مغاير لما يحتاجه فی خارج ذاته عند البصر].

فقال (ع) :

«كذبوا وألحدوا وشبّهوا، تعالی الله عن ذلك، إنّه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع» .

[أی: إنّ صفة السمع والبصر من صفات الله الذاتية، والله تعالی يسمع بذاته، ويبصر بذاته.

وذاته هی التی يسمع بها وهی التی يبصر بها.

وهذا معنی قوله (ع) : يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع](۳)

الفرق بين «السميع» و «السامع» وبين «البصير» و «المبصر» :

«السميع» و «البصير» من صفات الله الذاتية.

۱- التوحيد، ص ۲۳۹، ب ۳۶، ح ۱

۲- الكافی، ج ۱، ص ۸۶، ح ۲

۳- المصدر، ص ۱۰۸، ح ۱.

ص:۱۶۱

ويصح القول بأنّه تعالى لم يزل سميعاً وبصيراً؛ لأنّ معنى ذلك أنّه تعالى متمكّن من السمع والبصر فيما لو وُجدت المسموعات والمبصرات.

أمّا «السامع» و «المبصر» فهما من صفات الله الفعلية.

ولا يصح القول بأنّه تعالى لم يزل سامعاً ومبصراً؛ لأنّه تعالى لا يوصف بالسامع والمبصر إلّا بعد وجود المسموعات والمبصرات (۱)

المبحث الثالث: الأدلة العقلية على كونه تعالى سميعاً وبصيراً

الرأي الأوّل:

السمع والبصر معناهما العلم،(۲)وكشف الأشياء بالسمع والبصر نوع من العلم.

والله تعالى سميع، أي: عالم بالمسموعات.

والله تعالى بصير، أي: عالم بالمبصرات (۳)

الرأي الثاني:

السمع والبصر لا يرجعان إلى العلم.

والانكشاف بالسمع والبصر يغاير الانكشاف بالعلم.

والله تعالى سميع، أي: أنّه تعالى على صفة يدرك المسموعات إذا وجدت.

والله تعالى بصير، أي: أنّه تعالى على صفة يدرك المبصرات إذا وجدت (۴)

توضيح الرأي الأوّل:

السمع والبصر معناهما العلم.

۱- انظر: التوحيد، ص ۱۹۲؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۶؛ الاقتصاد، ص ۵۷

۲- انظر: أوائل المقالات، ص ۵۴

۳- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۴؛ المسلك في أصول الدين، ص ۲۹۶. قواعد المرام، ص ۹۰. اللوامع الإلهية، ص ۲۰۲

۴- انظر: التوحيد، ص ۱۹۲؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۵؛ غنية النزوع، ج ۲، ص ۳۱؛ وأشار العلّامة الحلّي إلى هذين الرأيين في كتابه كشف المراد، ص ۴۰۳.

ص:۱۶۲

وحقيقة كونه تعالى سميعاً، أي: أنّه عالم بالمسموعات.

وحقيقة كونه تعالى بصيراً، أي: أنّه عالم بالمبصرات.

دليل تفسير السمع والبصر بالعلم:

حقيقة السمع والبصر عند المخلوقات مشروطة بوجود الحواس والأدوات، وبما أنّه تعالى منزّه عن ذلك، فلهذا يلزم القول بأنّ صفة «السمع» و «البصر» له تعالى مجازية، ويراد منهما العلم بالمسموعات والمبصرات(۱)

المقصود من «العلم» في علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات:

إنّ تفسير السمع والبصر بالعلم لا يعني مطلق العلم، بل المقصود من العلم في هذا المقام هو علم خاص، وهو عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات بعد وجودها.

وهذا النمط من العلم يختلف مفهوماً عن العلم العام الذي يشمل العلم بالمسموعات والمبصرات قبل وجودها.

تنبيه : حقيقة علم الله بالأشياء (من قبيل: المسموعات والمبصرات) هو نفس حقيقة علمه تعالى بها قبل كونها، وعلم الله واحد لا يتعدّد ولا يتغيّر، وإنّما الاختلاف الموجود هنا في «المفهوم» فقط دون «المصداق» .

ولهذا قال الإمام علي (ع) حول علمه تعالى:

« أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد بكونها علماً.

علمه بها قبل أن يكوّنها كعلمه بعد تكوينها»(۲)

دور علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات في توصيفه بالسميع والبصير:

ليس «علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات» هو السبب في توصيفه تعالى بالسميع والبصير، ليُقال: لماذا لا يصح توصيفه تعالى بأنّه لامس وذائق وشام؛

۱- انظر: كنز الفوائد، ج۱، القول في سميع وبصير، ص ۸۵. قواعد المرام، ص ۹۰. اللوامع الإلهية، ص ۲۰۲

۲- الكافي، ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۱.

ص:۱۶۳

لأنّه عالم بالملموسات والمذوقات والمشمومات؟

بل السبب فی توصیفه تعالی بالسمیع والبصیر هو ذکرهما فی الکتاب والسنّة. وکما لا یخفی أنّ صفات الله وأسمائه توقیفیة، ولا یصح وصفه تعالی إلّا بما وصف به نفسه.

والسبب فی أنّنا لا ـ نصف الله بـاللمس والـذوق والشم - علی الرغم من علمه وإحاطته بها - هو عـدم ذکر هـذه الصـفات فی الکتاب والسنّة(۱)

تنبیه: قد یکون السبب فی تأکید الشارع علی وصـفه تعالی بالسـمع والبصـر هو ردع المکلّفین عن المعاصی؛ لأنّ علم المکلّف بأنّ الله یراه ویسمعه یدفعه إلی المزید من التحرّز عن ارتکاب الذنوب والمعاصی.

توضیح الرأی الثانی:

السمع والبصر للّه وصفان لهما خصائصهما الذاتیة، ولهما معناهما الخاص، ولاتعود حقیقتهما إلی العلم، بل لهما حقیقة خاصّة بهما.

ولیس معنی قولنا: الله سمیع وبصیر: أنّه عالم بالمسموعات والمبصرات(۲)

دلیل خطأ تفسیر السمع والبصر بالعلم:

إنّا نجد فرقاً - معلوماً لنا بالضرورة -:

بین إدراکنا حین فتح أعیننا ومشاهدة المرئی، وبین إدراکنا حین تغمیض أعیننا مع وجود العلم بالمرئی.

ومن هنا یثبت لنا بأنّ السمع والبصر لهما سماتهما الخاصّة، وأنّ صفتهما مغایرة لصفة العلم (۳)

المبحث الثالث: الأدلة العقلیة علی کونه تعالی سمیعاً وبصیراً

الدلیل الأوّل:

إنّ الله تعالی عالم بجمیع المعلومات التی من جملتها المسموعات والمبصرات؛

۱- انظر: تلخیص المحصّل، ص ۲۸۸

۲- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۵

۳- انظر: إشراق اللاهوت، ص ۲۱۱.

ص:۱۶۴

فلهذا يصح اتّصافه تعالى بأنّه سميع بصير(۱)

يلاحظ عليه:

ينسجم هذا الدليل فقط مع الرأى الأوّل الذى يفسّر السمع والبصر بأنّهما عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات، ولا ينسجم مع الرأى الثانى القائل بوجود تغاير بين حقيقة السمع والبصر وبين حقيقة العلم.

الدليل الثانى:

كلّ حىّ يصح اتّصافه بالسمع والبصر.

والله تعالى حى.

فيثبت أنّه تعالى سميع بصير(۲)

يلاحظ عليه:

أوّلاً: لا يصح القول بأنّ كلّ حى سميع وبصير، لوجود كائنات حيّة فاقدة للسمع والبصر.

مثال ذلك:

أكثر الهوام والسمك لا سمع لها.

العقرب والخُلد(۳)لا بصر لهما(۴)

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ حياة الإنسان توجب اتّصافه بالسمع والبصر.

فإنّ حياته تعالى مخالفة لحياتنا.

فلهذا لا يلزم الاشتراك بيننا وبين الله فى كلّ ما يلازم حياتنا.

ومثال ذلك: إنّ حياتنا تستلزم الشهوة دون حياته تعالى(۵)

۱- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۴؛ كشف الفوائد، ۱۸۵ - ۱۸۷

۲- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۵. الملخص فى أصول الدين، ج۱، ص ۹۹. تقريب المعارف، ص ۸۴. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ۵۷

۳- الخُلد: الفارة العمياء. المعجم الوسيط: مادة خلد ، ص ۲۴۹؛ الخلد نوع من القواضم يعيش تحت الأرض وهو ليس له عينان ولا أذنان. المنجد، مادة خلد ، ص ۱۹۱

۴- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۸۸

۵- انظر: إشراق اللاهوت، ص ۲۱۰.

ص:۱۶۵

الدليل الثالث:

لو لم يتّصف الله بالسمع والبصر، لزم أن يتّصف بضدّهما.

وضدّهما نقص، والنقص على الله محال، فيثبت بالضرورة كونه تعالى سميعاً بصيراً.

يلاحظ عليه:

ليس كلّ من لا يتّصف بصفة يتّصف بضدّ تلك الصفة.

بل الاتّصاف بضدّ الصفة يكون لمن شأنه الاتّصاف بها، ولكنّه لا يتّصف بها، كالإنسان الذى من شأنه أن يكون سميعاً وبصيراً، فإذا لم يتّصف بهما اتّصف بضدّهما، أى: بالصمم والعمى.

ولم يثبت عقلاًـ أنّه تعالى من شأنه الاتّصاف بالسمع والبصر، ولا سيما إذا قلنا بأنّ حقيقة السمع والبصر مشروطة بوجود الحواس، فيكون السمع والبصر من لوازم الكائنات الجسمانية، والله تعالى منزّه عن ذلك(۱)

الدليل الرابع:

إنّ السميع والبصير أكمل ممن لا يسمع ولا يبصر.

والواحد منّا سميع بصير.

فلو لم يكن الله سميعاً، لكان الواحد منّا أكمل من الله، وهذا محال.

فيثبت أنّه تعالى سميع بصير(۲)

يلاحظ عليه:

ليس كلّ ما كان كمالاً فى حقّنا يكون كمالاً فى حقّه تعالى.

مثال ذلك: إنّ الماشى منّا أكمل ممّن لا يمشى.

فهل يمكننا القول بأنّه تعالى لو لم يكن ماشياً لكان أحدنا أكمل منه.

وقد يُقال: إنّ المشى صفة كمال فى الأجسام، والله تعالى ليس بجسم.

۱- انظر: قواعد المرام، ص ۹۱، إشراق اللاهوت، ص ۲۱۵

۲- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۸۸.

ص:۱۶۶

ولكن السمع والبصر غير مختصّين بالأجسام، ولهذا يصح نسبتهما إليه تعالى.

والجواب: لا يوجد دليل عقلى على أنّ السمع والبصر غير مختصّين بالأجسام، والواقع يكشف أنّهما ملازمان للجسمانية، ومفتقران إلى الحواس والجوارح(۱)

أضف إلى ذلك:

لو جاز عقلاً وصفه تعالى بالسميع والبصير لجاز عقلاً وصفه تعالى باللمس والذوق والشم؛ لأنّ من يتّصف منّا بهذه الصفات أفضل ممن لا يتّصف بها، ولكنّنا نجد أنّ الشارع لم يجوّز لنا وصفه تعالى بهذه الصفات.

تنبيه مهم: هذه الردود الواردة على أدلة إثبات كونه تعالى سميعاً وبصيراً لا تعنى إنكار كونه تعالى سميعاً وبصيراً، بل تعنى عدم وجود دليل عقلى لهذا الإثبات، وأنّ السبيل الوحيد لإثبات كونه تعالى سميعاً وبصيراً هو النقل (الكتاب والسنّة) فحسب.

النتيجة:

إذا قلنا بأنّ الله سميع وبصير بمعنى أنّه عالم بالمسموعات والمبصرات، فالدليل العقلى الوحيد لإثبات كونه تعالى سميعاً وبصيراً هو إثبات علمه تعالى.

وإذا قلنا بأنّ حقيقة السمع والبصر مغايرة لحقيقة العلم، فلا يبقى دليل عقلى محكم لإثبات كونه تعالى سميعاً وبصيراً، ويكون الدليل النقلى والاعتماد على القرآن والسنّة هو السبيل الوحيد لإثبات ذلك.

۱- انظر: تلخيص المحصل، ص ۲۸۸. قواعد المرام، ص ۹۲.

ص:۱۶۷

المبحث الثانی: الصلة بین السمع والبصر» و بین العلم

الرأی الأوّل:

السمع والبصر معناهما العلم، (۱)وکشف الأشیاء بالسمع والبصر نوع من العلم.

والله تعالی سمیع، أی: عالم بالمسموعات.

والله تعالی بصیر، أی: عالم بالمبصرات(۲)

الرأی الثانی:

السمع والبصر لا یرجعان إلی العلم.

والانکشاف بالسمع والبصر یغایر الانکشاف بالعلم.

والله تعالی سمیع، أی: أنّه تعالی علی صفة یدرک المسموعات إذا وجدت.

والله تعالی بصیر، أی: أنّه تعالی علی صفة یدرک المبصرات إذا وجدت(۳)

توضیح الرأی الأوّل:

السمع والبصر معناهما العلم.

الفصل الحادی عشر: قدرة اللّه تعالی

اشاره

۱- انظر: أوائل المقالات، ص ۵۴

۲- انظر: النکت الاعتقادیة، ص ۲۴؛ المسلک فی أصول الدین، ص ۲۹۶. قواعد المرام، ص ۹۰. اللوامع الإلهیة، ص ۲۰۲

۳- انظر: التوحید، ص ۱۹۲؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۵؛ غنیة النزوع، ج ۲، ص ۳۱؛ وأشار العلاّمة الحلّی إلی هذین الرأیین فی کتابه کشف المراد، ص ۴۰۳.

ص:۱۶۸

ص:۱۶۹

المبحث الأوّل: معنى القدرة (لغةً واصطلاحاً)

معنى القدرة (فى اللغة) :

القدرة تعنى التمكّن من الفعل وتركه.

ورد فى «مجمع البحرين» : قدرت على الشيء: قويت عليه وتمكّنت منه(۱)

ورد فى «لسان العرب» : يقال: قدر على الشيء، أى: ملكه، فهو قادر(۲)

ورد فى «مصباح الكفعمى» : القادر هو الموجد للشيء اختياراً من غير عجز ولا فتور (۳)

وقال الشيخ الصدوق: قَدِر، أى: ملك، وقدرته على ما لم يوجد واقتداره على إيجاده هو قهره وملكه له(۴)

تنبيه: «القدير» هو الذى لا تتناهى قدرته، فهو أبلغ من «القادر» ، ولهذا لا يوصف بصفةالقدير إلّا الله تعالى.

و «المقتدر» هو التام فى القدرة الذى لا يمنعه شيء عن مراده(۵)

معانى القدرة (فى الاصطلاح العقائدى) :

المعنى الأوّل:

قال الشيخ الصدوق: «إنّ الله لم يزل قادراً، إنّما نريد بذلك نفى العجز عنه، ولا نريد إثبات شيء معه؛ لأنّه عزّ وجلّ لم يزل واحداً لا شيء معه»(۶)

۱- مجمع البحرين، ج۳، ص۴۶۶

۲- لسان العرب، ابن منظور: مادة قدر

۳- مصباح الكفعمى، ج ۱، ص ۳۸۲

۴- التوحيد، ص ۱۹۲، ب ۲۹، ذيل ح ۹

۵- مصباح الكفعمى، ج ۱، ص ۳۸۳

۶- التوحيد، ص ۱۲۷، ب ۹، ذيل ح ۱۲.

ص:۱۷۰

وهذا المعنى مقتبس من قول الإمام محمّد بن على الجواد (ع) حيث قال لأحد أصحابه:

« فقولك: إنّ الله قدير خبّرت أنّه لا يعجزه شيء، فنفيت بالكلمة العجز، وجعلت العجز سواه» (۱)

المعنى الثاني:(۲)

القدرة هى «الفعل» عند «المشيئة» ، و «ترك الفعل» عند «عدم المشيئة» . والقادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

بعبارة أخرى: إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن يترك ترك.

المعنى الثالث:(۳)

القدرة تعنى صحّة الفعل والترك(۴)

والقادر هو الذى يصح أن يفعل ويصح أن يترك (أى: لا يفعل) .

بعبارة أخرى: القادر هو الذى يصح أن يصدر عنه الفعل ويصح أن لا يصدر عنه الفعل.

تنبيه: إنّ الله تعالى قادر على الأشياء كلّها على ثلاثة أوجه:

أوّلاً: على المعدومات بأن يوجدها.

ثانياً: على الموجودات بأن يفنيها أو يتصرّف فيها بجمعها أو تفريقها أو تحويلها أو نحو ذلك.

ثالثاً: على مقدور غيره بأن يقدر عليه ويمنع منه(۵)

۱- التوحيد، ص ۱۸۸

۲- انظر: الرسائل العشر، ص ۹۴. قواعد المرام، ص ۸۳. مناهج اليقين، ص ۱۶۱

۳- انظر: قواعد العقائد، ص ۴۸. تلخيص المحصّل، ص ۲۶۹. المسلك فى أصول الدين، ص ۴۲. عجالة المعرفة، ص ۳۰. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۵. مناهج اليقين، ص ۱۶۰

۴- إذا كان الفعل ممكناً ولم يمنع منه مانع؛ انظر: المسلك فى أصول الدين، ص ۴۲

۵- انظر: مجمع البيان، ج ۱، ص ۱۵۲.

ص:۱۷۱

أسماء الله التی تعود إلی صفة قدرة الله تعالی(۱)

۱- القوی

أی: ذو القوّة الکاملة، فلا یعجزه أمر ممکن فی إیجاد أو إعدام، ولا یمسّه نَصَب، ولا یلحقه ضعف.

قال تعالی: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزِیزُ [هود: ۶۶]

۲- المتین

أی: ذو المتانة الکاملة. والمتانة أبلغ من مطلق القوّة؛ لأنّها القوّة الزائدة.

فمعنی المتین: هو الذی له کمال القوّة التی لا تعارضها ولا تشارکها ولا تدانیها قوّة، کما لا یعرض لها عجز ولا تعب ولا تناقض فی التصرّف بکلّ أمر ممکن.

قال تعالی: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِینُ [الذاریات: ۵۸]

۳- القادر

أی: ذو القدرة الکاملة، وقد مرّ معنی القدرة قبل قلیل.

قال تعالی: قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلی أَنْ یَبْعَثَ عَلَیْکُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِکُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِکُمْ [الأنعام: ۶۵]

۴- المقتدر

أی: ذو القدرة الکاملة. والمقتدر أبلغ من القادر.

قال تعالی: وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِراً [الکهف: ۴۵]

۵- الواجد

أی: ذو الجدّة الکاملة، والجدة هی الغنی مع امتلاک قدرة التصرّف وعدم الاحتیاج إلی مساعد ومعین. فمعنی الواجد: القادر علی التصرّف بکلّ شیء وفق مراده. ولم یرد هذا الاسم فی القرآن الکریم.

۶- العزیز

أی: ذو العزّة الکاملة، والعزّة هی القدرة علی التغلّب.

قال تعالی: إِنَّ رَبَّکَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزِیزُ [هود: ۶۶]

۱- العقیدة الإسلامیة، عبدالرحمن حسن جنکة المیدانی، صص ۱۶۱ - ۱۶۳ بتصرّف .

ص:۱۷۲

۷- المُقيت

أی: الحافظ للشیء والشاهد والمقتدر، وبعبارة أخری: المُقیت یعنی المستولی القادر علی کلّ شیء. وهذا المعنی هو أحد معانی هذا الاسم.

قال تعالی: وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ مُقِیتاً [النساء: ۸۵]

۸- مالک المُلک

أی: الذی تنفذ مشیئته فی ملکه کیف یشاء، لا مردّ لقضائه، ولا یکون ذلک إلّا من کمال القوّة والمتانة والقدرة والعزّة والغنی.

قال تعالی: قُلِ اللَّهُمَّ مالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشاءُ [آل عمران: ۲۶]

۹- المِلک (بکسر المیم)

أی: المتصرّف بالأمر والنهی التکوینی فی کلّ شیء، فإذا قال لشیء: کُن، وُجد ذلک الشیء حسب مشیئته تعالی، وهذا یرجع إلی کمال القدرة علی التصرّف بالممکنات.

قال تعالی: فَتَعالَی اللَّهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ [طه: ۱۱۴]

المبحث الثانی: أقسام القادر

۱- القادر المختار

مثاله: الله سبحانه وتعالی، الإنسان فی أفعاله الاختیاریة.

۲- القادر الموجب (المضطر)

مثاله: الشمس بالنسبة إلی الإشراق، والنار بالنسبة إلی الإحراق.

الفرق بین «القادر المختار» و «القادر الموجب» :

۱- القادر المختار هو المتمکّن من الفعل والترک.

القادر الموجب هو المتمکّن من الفعل فقط دون الترک(۱)

۲- القادر المختار یصح منه أن لا یفعل.

۱- انظر: النکت الاعتقادیة، ص ۲۲؛ الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ص ۵۶.

ص:۱۷۳

القادر الموجب يمتنع منه أن لا يفعل (۱)

۳- القادر المختار يصح منه أن يفعل الفعل.

القادر الموجب يجب أن يصدر عنه الفعل (۲)

۴- القادر المختار هو الذی يفعل مع شعوره بفعله.

القادر الموجب هو الذی يصدر منه الفعل مع عدم شعوره به(۳)

۵- القادر المختار هو الذی يعلم بأثره.

القادر الموجب هو الذی لا يعلم بأثره(۴)

وبصورة عامّة:

القادر المختار هو الذی يؤدّی فعله بإرادته واختياره.

القادر الموجب هو الذی يصدر منه الفعل من دون إرادته واختياره(۵)

تنبيهان:

۱- اشتهر عند بعض الفلاسفة القول بأنّ الله تعالی «قادر موجب» لا «قادر مختار»(۶)

ولهذا قال هؤلاء بقدم العالم (۷)، وأثبتوا لله إرادة وقدرة لا بالمعنی الذی أثبته

۱- انظر: قواعد المرام، ص ۹۳

۲- انظر: قواعد العقائد، ص ۴۹

۳- انظر: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۳۵

۴- انظر: قواعد المرام، ص ۸۳

۵- انظر: الأنوار الجلاليه، ص ۷۵

۶- انظر: قواعد العقائد، ص ۴۷. کشف الفوائد، ص ۱۵۹. إرشاد الطالبين، ص ۱۸۲. الأنوار الجلالية، ص ۷۵

۷- لأنّ الموجب هو الذی لا يتخلّف أثره عنه بالضرورة، وهو الذی لا ينفک عنه فعله، والذين يقولون بأنّه تعالی قادر موجب، يعتقدون بأن العالم بالنسبة إلی الله کالنور بالنسبة إلی الشمس، وبما أنّه تعالی کان من الأزل، فالعالم أيضاً کان معه من الأزل؛ لأنّ العالم لا ينفک عن الله: وهو کالنور بالنسبة إلی الشمس، فما دامت الشمس موجودة فالنور موجود معها. انظر: الباب الحادی عشر، العلّامة الحلّی: الفصل الثانی، ص ۳۲؛ الاعتماد، مقداد السوری فی صفات الله تعالی، ص ۵۷. وإثبات حدوث العالم أی: وجود العالم بعد عدمه يثبت بأنّ الله تعالی قادر مختار لا قادر موجب. انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسی، القسم الأوّل، الفصل الثانی، صص ۵۳ و ۵۴؛ تجريد الاعتقاد، نصيرالدين الطوسی، المقصد الثالث، الفصل الثانی، ص ۱۹۱.

ص:۱۷۴

المتكلّمون، بل شبّهوا الله تعالى بجهاز مبرمج يعمل من دون إرادة واختيار وفق ما يملى عليه علمه بالنظام الأحسن. تعالى الله عن ذلك، وسبحانه عمّا يصه هؤلاء (۱).

۲- القادر المختار أشرف وأسمى من القادر الموجب.

لأنّ القادر الموجب لا فضل له فى ألطافه وتفضّله على العباد؛ لأنّه يفعل من دون إرادته واختياره.

ولكن القادر المختار، فإنّه متفضّل فى تقديم ألطافه ومواهبه؛ لأنّه إن شاء منح هذه الألطاف والمواهب وإن شاء منعها.

المبحث الثالث: أدلة اثبات قدرة الله تعالى

الدليل الأوّل:

إنّ «الفعل» كما يكشف عن وجود «الفاعل» ، فإنّه يكشف أيضاً عن اتّصاف الفاعل بالقدرة التى مكّنته من أداء هذا الفعل.

ومن هذا المنطلق:

فإنّنا كما نكتشف من خلال النظر فى هذا العالم بأنّ لهذا العالم خالقاً. فإنّنا نكتشف أيضاً من خلال هذا النظر بأنّ خالق هذا العالم متّصف بالقدرة؛ لأنّ «الفعل لا يصح أن يصدر إلاّ من قادر»(۲) . (۳)

قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«العجب كلّ العجب للشاک فى قدرة الله، وهو يرى خلق الله»(۴)

الدليل الثانى:

فقدان «القدرة» يثبت «العجز» ، و «العجز» نقص لا يليق بالذات الإلهية،

۱- لمعرفة المزيد من أدلة تنزيه الله عن الاتّصاف بالقادر الموجب راجع: مناهج اليقين، العلاّمة الحلّى، المنهج الرابع، البحث الرابع، صص ۱۶۰ و ۱۶۱

۲- الاقتصاد، ص ۵۳

۳- انظر: التوحيد، ص ۱۲۹؛ تقريب المعارف، ص ۷۳. كشف المراد، ص ۳۹۳

۴- المحاسن، أبو جعفر البرقى، ج ۱، باب ۲۳: باب جوامع من التوحيد، ح [۲۳۳] ۸۳۱.

ص:۱۷۵

والله تعالى مستجمع لجميع الصفات الكمالية، ومنزّه عن جميع النقائص والصفات الجلالية.

الدليل الثالث:

لو لم يكن الله قادراً، لكان محتاجاً إلى غيره، والله تعالى منزّه عن الاحتياج.

المبحث الرابع: خصائص قدرة الله تعالى

۱- «القدرة» من صفات الله الذاتية الكمالية.

والله تعالى قادر فيما لم يزل(۱)

ولا يصحّ - في جميع الأحوال - سلب القدرة من الله، ونسبة «العجز» إليه تعالى؛ لأنّ هذا السلب يوجب احتياجه تعالى في الخلق إلى شيء غير ذاته، والله تعالى منزّه عن الاحتياج.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا. . . والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء. . . وقع. . . القدرة على المقدور. . .» (۲).

سُئل الإمام علي بن موسى الرضا (ع) : خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقال (ع) :

«لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة.

لأنّك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة فكأنّك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك.

وإذا قلت: خلق الأشياء بغير قدرة، فإنّما تصفه أنّه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدرة»(۳)

۲- قدرة الله غير مقيّدة بالقوانين والأسباب الطبيعية، بل الله تعالى قادر على فعل الأشياء من دون توسّط هذه القوانين والأسباب، كما أنّه تعالى قادر

۱- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص۶۳. تقريب المعارف، ص ۸۱

۲- الكافي، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۱

۳- عيون أخبار الرضا ع ، ج ۱، ص ۱۰۸، ح۷.

ص:۱۷۶

على إلغاء هذه القوانين والأسباب والعمل بمشيئته وفق قوله تعالى: إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل: ۴۰](۱)

إذن:

لا تنحصر قدرة الله في المجالات العادية، بل لله تعالى أن يجرى الأمور من طرق أخرى كالإعجاز.

۳- امتلاك «القدرة» على فعل شيء لا يعنى لزوم فعل ذلك الشيء؛ لأنّ «القدرة» لا تؤثّر لوحدها، وإنّما يكون منها التأثير عند مقارنتها مع الإرادة.

فنستنتج بأنّ قدرة الله على جميع الممكنات لا يلزم وجود جميع هذه الكائنات، وإنّما تحقّق أيّ كائن يكون بعد إرادة الله تعالى له.

وبعبارة أخرى: إنّ الله تعالى قادر على كلّ الممكنات، ولكنّه غير مؤثّر في كلّها، وإنّما يؤثّر على بعضها وفق ما يريد(۲)

۴- مفهوم «القدرة» أوسع من مفهوم «الإرادة» .

مثال ذلك:

«القدرة» تتعلّق بالفعل والترك.

ولكن «الإرادة» لا تتعلّق إلّا بواحدة من «الفعل» أو «الترك» .

توضيح ذلك:

قدرة الله تتعلّق بأن «يفعل» وأن «لا يفعل» ، ولهذا يكون نطاق قدرته تعالى واسع وشامل للفعل وترك الفعل.

ولكن إرادة الله لا تتعلّق إلّا بواحد من «أن يفعل» أو أن «لا يفعل» ، والله تعالى إمّا أن يريد الفعل وإمّا أن لا يريده.

۱- هذا بخلاف قدرة الإنسان التي مهما تعاظمت فإنّها تبقى في إطار الأسباب الطبيعية، وغاية ما يستطيع الإنسان فعله عبارة عن تسخير القوانين الطبيعية وتنفيذ إرادته في دائرة لا تتجاوز حدود هذه القوانين

۲- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۹۹.

ص:۱۷۷

ولا يمكن تعلّق الإرادة بالفعل والترك فى آن واحد؛ لأنّ تعلّق الإرادة بكليهما مستحيل، ويلزم منه التناقض.

ولهذا يكون نطاق تعلّق «القدرة» أوسع من نطاق تعلّق «الإرادة» .

۵- لا يوجد فى قبال قدرة الله قدرة مضاهية أو معارضة أو مانعة من نفوذها؛ لأنّ كلّ ما سوى الله فهو «ممكن الوجود» وكلّ «ممكن الوجود» لا «استقلالية» له بذاته فى الوجود، بل هو مقهور له تعالى، فلهذا ليس بإمكان هذا الممكن أن يزاحم القدرة الإلهية أو يمنعها من نفوذها.

المبحث الخامس: سعة قدرة الله تعالى

قدرة الله تعالى قدرة مطلقة وشاملة وغير محدودة.

دليل ذلك:

قدرة الله - كما ثبت فى المبحث السابق - هى عين ذات الله، وبما أنّ الذات الإلهية مطلقة وغير متناهية، فنستنتج بأنّ القدرة الإلهية أيضاً غير متناهية، ولا تعرف حدّاً، ولا تقف عند نهاية.

ولهذا:

لا تكون قدرة الله مختصّة ببعض المقدورات دون بعض، بل تكون هذه القدرة شاملة ومتعلّقة بكلّ ما هو ممكن ومقدور.

موارد تعلّق القدرة الإلهية:

لا تتعلّق قدرة الله إلّا بالأمور الممكنة والمقدورة.

ولا تتعلّق هذه القدرة أبداً بالأمور المستحيلة والممتنعة بالذات.

تنبيه: عدم تعلّق قدرة الله بالأمر المستحيل والممتنع بالذات ليس من جهة عجز أو قصور فى قدرته تعالى، بل هو من جهة القصور فى جانب الأمر المستحيل وعدم امتلاكه قابلية الإيجاد.

نماذج من الأمور المستحيلة عقلًا:

۱- أن يخلق الله تعالى مثله.

ص:۱۷۸

۲- أن يفنى الله تعالى نفسه.

۳- أن يوجد الله تعالى شيئاً لا يقدر على تحريكه أو إفنائه.

۴- أن يجعل الله تعالى الشيء الكبير (مثل العالم) فى الشيء الصغير (مثل البيضة) من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضة.

فإذا سُئل: هل الله تعالى قادر على القيام بهذه الموارد؟

فالجواب: القدرة إنّما تتعلّق بالموارد التى يمكن وقوعها، وهذه الموارد يستحيل وقوعها؛ فلهذا لا تتعلّق القدرة بها.

والسؤال عن تعلّق القدرة بالموارد المستحيلة سؤال خاطيء.

ولهذا ورد فى الحديث الشريف:

سُئل الإمام على (ع) : هل يقدر ربّک أن يدخل الدنيا فى بيضة من غير أن يصغّر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ !

قال (ع) :

«إنّ الله تبارک وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذى سألتنى لا يكون» (۱)

مثال توضيحى:

۱- إذا سألک شخص: هل تستطيع أن تجعل نتيجة ۲ + ۲ تساوى ۵؟

فسيكون جوابک: من المستحيل أن تكون نتيجة ۲ + ۲ تساوى ۵.

وعدم قدرتى على الحصول على هذه النتيجة ليس لعجزى وقصور قدرتى، بل لأنّ هذا المورد محال ولا يمكن تحقّقه.

والاستفسار عن امتلاک القدرة أو عدم امتلاکها لا يصح إلّا فى الموارد التى

۱- التوحيد، ص ۱۲۶، ب ۹، ح ۹. ورد فى حديث آخر: سُئِل الإمام على بن موسى الرضا ع : هل يقدر ربّک أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما فى بيضة؟ قال ع : «نعم، وفى أصغر من البيضة، قد جعلها فى عينک، وهى أقل من البيضة، لأنّک إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماک عنها» ؛ التوحيد، ص ۱۲۶، ب ۹، ح ۱۱؛ ولا يخفى بأنّ إجابة الإمام الرضا ع فى هذا المقام وبهذه الصورة كانت لأجل إزالة حالة شكّ السائل فى قدرة الله تعالى، فكلّم الإمام ع السائل على قدر عقله، ولم يبيّن له استحالة ما سأله لئلا يشوش ذهنه، وأجابه بجواب يصرف ذهنه إلى عظمة قدرة الله تعالى.

ص:۱۷۹

يصح وقوعها.

٢- إذا سألك شخص: هل تستطيع أن تكون فی وقت ومكان واحد موجوداً ومعدوماً؟

فسيكون جوابک:

إنّ هذا الأمر مستحيل، ولا يمكن وقوعه أبداً؛ لأنّه من قبيل اجتماع النقيضين، والعقل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين.

ولا يقال لمن لا يفعل المستحيل أنّه عاجز؛ لأنّ عدم وقوع المستحيل ليس لعدم استطاعته من القيام به، بل لعدم امتلاک ذلک الشیء المستحيل قابليّة الإيجاد والتحقّق.

الفرق بين المستحيل العقلی والمستحيل العادی:

المستحيل الذی لا ـ تتعلّق به قدرة الله هو المستحيل العقلی دون المستحيل العادی، وأمّا المستحيل العادی فهو ممّا تتعلّق به القدرة الإلهية.

توضيح ذلک:

ينقسم المستحيل إلى قسمين: (۱)

١- المستحيل العقلی:

وهو الأمر الذی يحكم العقل بعدم إمكان وقوعه وتحقّقه أبداً.

من قبيل: ما يشتمل فرضه على التناقض (ويسمّى المستحيل ذاتاً) .

ومثاله: أن يكون الشیء الواحد موجوداً ومعدوماً فی وقت ومكان واحد.

ومن قبيل: ما يشتمل وجوده فی الواقع الخارجی على التناقض (ويسمّى المستحيل وقوعاً) .

ومثاله: وجود المعلول من دون علّته الخاصة فی الواقع الخارجی.

٢- المستحيل العادی:

وهو أنّنا اعتدنا على تحقّق كلّ شیء فی الواقع الخارجی من خلال علّة أو علل معيّنة، فإذا سُئلنا: هل يمكن تحقّق هذا الشیء من دون وجود علّته

١- انظر: معارف القرآن، محمّد تقی المصباح: صص٢٠٢ - ٢٠٣.

ص:۱۸۰

المتعارفة؟ فإنّنا سنقول: هذا الأمر مستحيل.

ولكن قد يكون لتحقّق هذا الشيء علّة أخرى نجهلها، فإذا أدّت العلّة إلى وقوع ذلك الشيء فإنّنا نتصوّر وقوع المستحيل.

تنبيه: تسمية هذا القسم الثانى «بالمستحيل» من باب التسامح، وهذا المستحيل ليس من قبيل المستحيل الذى يحكم العقل باستحالة وقوعه، وإنّما هو المستحيل الذى يحكم العرف والعادة بعدم تحقّقه.

مثال المستحيل العادى:(۱)

لو سُئل أحد الأشخاص قبل اختراع الهاتف: هل تستطيع أن تتكلّم فيسمع صوتك من يبعد عنك آلاف الكيلومترات.

فإنّه سيجيب: هذا مستحيل.

وهذا المستحيل هو من قبيل المستحيل العادى، وليس من قبيل المستحيل العقلى.

ويحكم الإنسان باستحالة الشيء عادةً لعدم علمه بالأسباب، فإذا عرف الأسباب، وأصبح عنده إلمام بجهاز الهاتف، فإنّه سيدرك عدم استحالة ما حكم عليه بالاستحالة.

جميع المعاجز هى من قبيل اختراق المستحيل العادى، وهى ظواهر لا توجد عن طريق العلل العادية، وإنّما توجد عن طريق العلل غير العادية الخارجة عن نطاق علمنا.

المبحث السادس: أدلة عموم قدرة الله تعالى

۱- قدرة الله عين ذات الله.

وبما أنّ الذات الإلهية مطلقة وغير متناهية، نستنتج بأنّ قدرة الله أيضاً غير متناهية، ولا تعرف حدّاً، ولا تقف عند نهاية، (وقد ذكرنا هذا المعنى، وبيّنا موارد تعلّق القدرة الإلهية فى المبحث السابق) .

۱- انظر: المصدر.

ص:۱۸۱

۲- نسبة ذات الله إلى جميع المقدورات متساوية.

فلهذا تتعلّق قدرة الله بجميع المقدورات من غير استثناء.

ومن هذا المنطلق:

يكون اختصاص قدرة الله بمقدور دون آخر ترجيح بلا مرجّح، وهو باطل(۱)

فتثبت قدرة الله على كلّ مقدور(۲)

۳- تجلّى القدرة الإلهية فى إيجاد كائنات السماوات والأرض لا من شىء تنبىء عن عظمة قدرته تعالى، وتبيّن بأنّ كلّ ما نفترضه من أمور مقدورة وممكنة هى أهون عنده تعالى.

قال تعالى: أ وَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ [يس: ۸۱]

آيات قرآنية حول عمومية قدرة الله تعالى:

۱- أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ [البقرة: ۲۰]

۲- وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِراً [الكهف: ۴۵]

۳- تَبارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ [الملك: ۱]

۴- لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَیْءٍ قَدِيرٌ [التغابن: ۱۰]

۵- وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَیْءٍ فِى السَّماواتِ وَ لا فِى الْأَرْضِ إِنَّهُ كانَ عَلِيماً قَدِيراً [فاطر: ۴۴]

أحاديث لأهل البيت: حول عمومية قدرة الله تعالى:

۱- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«الأشياء كلّها له سواء علماً

۱- بعبارة أخرى: المقتضى لكون الشىء مقدوراً هو اتّصافه بصفة «الإمكان» ، وهذه الصفة متساوية بين جميع الممكنات، فلهذا تكون صفة «المقدورية» مشتركة بين جميع «الممكنات»

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص۲۳؛ الرسائل العشر، ص ۹۴؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۸۲. تلخيص المحصّل، ص ۲۹۹. المسلك فى أصول الدين، ص ۵۳. قواعد المرام، صص ۹۶ و ۹۷. مناهج اليقين، ص ۱۶۳.

ص:۱۸۲

وقدرة. . .»(۱)

۲- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«إنّ الله تعالى. . . القادر الذی لا يعجز»(۲)

مناقشة أهم الإشكالات الواردة حول عموم قدرة الله تعالى:

الإشكال الأوّل:(۳)

إنّ الله غير قادر على فعل القبيح.

دليل ذلك:

لو كان الله قادراً على فعل القبيح لصحّ منه فعله، وصحّة فعل القبيح منه تعالى دليل على اتّصافه بالجهل والاحتياج، ولكنّه تعالى منزّه عن هذه الأوصاف، فيثبت عدم قدرته على فعل القبيح.

يرد عليه:

الاتّصاف بالجهل والاحتياج يكون مع «فعل القبيح» لا مع «امتلاك القدرة على فعله» ، وعدم فعله تعالى للقبيح ليس لعدم قدرته على فعله، بل لأنّه تعالى حكيم، فلا يريد فعل القبيح.

أدلة قدرته تعالى على فعل القبيح:

۱- إن الله تعالى قادر على كلّ مقدور، والقبيح مقدور، فيثبت أنّه تعالى قادر على فعل القبيح (۴)

۲- إنّ «الفعل الحسن» من جنس «الفعل القبيح» ، والقادر على أحد

۱- الكافی، ج ۴، ص ۱۲۶، ح ۴

۲- التوحيد، ص ۷۴، ب ۲، ح ۳۲

۳- أشير إلى هذا الإشكال والردّ عليه فی: تقريب المعارف، أبو الصلاح الحلبی، ص ۱۰۰. المسلک فی أصول الدين، ص ۸۹. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۵۴. كشف المراد، ص ۳۹۶. مناهج اليقين، صص ۱۶۲ و ۱۶۳

۴- انظر: المسلک فی أصول الدين، ص ۸۸.

ص:۱۸۳

الجنسين يكون قادراً على الآخر(۱)

۳- لو لم يكن الله قادراً على فعل القبيح، لم يستحق المدح إزاء عدم فعله للقبيح؛ لأنّ «المدح» يكون لمن يقدر على فعل القبيح ثمّ لم يفعله(۲)

الإشكال الثانی(۳)

إنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد.

أی: إنّ الله تعالى لا يقدر على القيام بمثل الأفعال التی يقوم بها الإنسان.

دليل ذلك:

إنّ مقدور الإنسان (أی: الفعل الذی يقدر الإنسان على إيجاده) ينقسم إلى قسمين:

أوّلاً: ليس فيه غرض، فيوصف هذا الفعل ب- «العبث» .

ثانياً: فيه غرض.

وهذا الغرض ينقسم إلى قسمين:

أوّلاً: موافق للأوامر الشرعية، فيوصف الفعل ب- «الطاعة»

ثانياً: غير موافق للأوامر الشرعية، فيوصف الفعل ب- «المعصية» .

إذن، فعل الإنسان لا يخلو عن أحد هذه الأوصاف الثلاثة، وهی العبث والطاعة والمعصية.

فلو قلنا بأنّ الله تعالى قادر على القيام بمثل فعل الإنسان فسيكون معنى ذلك أنّ أفعال الله أيضاً ستوصف بالعبث أو الطاعة أو المعصية، وهذا باطل(۴)، فيثبت عدم قدرة الله على مثل مقدور العبد.

يرد عليه:

إنّ لكلّ فعل بُعدين:

۱- انظر: شرح جمل العلم والعمل، صص۸۳ و ۸۴؛ تقريب المعارف، ص ۹۹. الاقتصاد، ص ۸۸

۲- الياقوت فی علم الكلام، ص ۵۷

۳- أُشير إلى هذا الإشكال والردّ عليه فی: قواعد المرام، صص ۹۶ و ۹۷؛ كشف المراد، ص ۳۹۶ و ۳۹۷. إرشاد الطالبين، ص ۱۹۱

۴- دليل ذلك: أوّلاً: يستلزم وصف فعل الله بالعبث نفی الحكمة عنه، والله تعالى منزّه عن ذلك؛ ثانياً: يستلزم وصف فعل الله بالطاعة والمعصية أن يكون له تعالى آمر وناهی، وهذا محال.

ص:۱۸۴

۱- ذات الفعل.

۲- صفات الفعل، وهى الصفات التى تُنتزع من خلال لحاظ «دواعى» القيام بالفعل.

وهذه الصفات فى أفعال الإنسان عبارة عن:

أوّلاً: «العبث» ، فيما لو كان داعى الفعل من دون غرض.

ثانياً: «الطاعة» ، فيما لو كان داعى الفعل تلبية الأوامر الشرعية.

ثالثاً: «المعصية» ، فيما لو كان داعى الفعل مخالفة الأوامر الشرعية.

وما ينبغى الالتفات إليه: أنّ ما يستلزم المحذور عبارة عن تشابه دواعى الله فى الفعل مع دواعى الإنسان.

لأنّنا إذا قلنا بأنّ دواعى الله مشابهة لدواعى الإنسان، فإنّ أفعال الله تعالى ستُصوف بالعبث أو الطاعة أو المعصية، وهذا محال.

لكنّنا إذا قلنا بأنّ الله قادر على القيام بما يقوم به العبد من حيث ذات الفعل وهيئته، وله تعالى دواعى مغايرة لدواعى الإنسان، فإنّه لا يكون أىّ محذور فى هذا المجال.

فتثبت قدرة الله على مثل ما يقدر عليه الإنسان.

بعبارة أخرى:

دواعى فعل الله مغايرة لدواعى فعل الإنسان.

فلهذا لا يوصف فعل الله بالأوصاف التى يوصف بها فعل الإنسان (وهى: العبث أو الطاعة أو المعصية) .

وعدم اتّصاف فعله تعالى بالأوصاف التى يتّصف بها فعل الإنسان لا يوجب إنكار قدرته تعالى على مثل ما يقوم به الإنسان.

بل غاية ما يثبته أنّ دواعى فعل الله مغايرة لدواعى فعل الإنسان.

فلا يبقى أىّ إشكال فى أن يكون الله قادراً على مثل ما يقوم به الإنسان، وأن يكون الله فاعلاً لمثل الفعل الذى يفعله الإنسان من حيث «الذات والهيئة» لامن حيث «الداعى والأوصاف» .

ص:١٨٥

تنبيه: المقصود من قـدرة الله على مثل ما يقوم به الإنسان هى الأفعال التى يصـح نسـبتها إلى الله عزّ وجلّ، وليس المقصود منها الأفعال القائمـة بالفاعـل المـادى والجسـمانى كالأكـل والشـرب ومـا شابه ذلك؛ لأنّ هـذه الأفعال ممّا يتنزّه عنها الله تعالى، وهى خارجـة عن البحث.

الإشكال الثالث: (١)

إنّ الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد.

أى: إذا تعلّقت قدرة الإنسان بشىء فلا يمكن بعد ذلك أن تتعلّق قدرة الله بذلك الشىء.

دليل ذلك:

إذا تعلّقت قـدرة الإنسـان بشـىء، وتعلّقت قـدرة الله- فى نفس الوقت- فـإنّه يلزم اجتمـاع قادرين على مقـدور واحـد، وهو محال؛ لأنّ الإنسان قد يريد وقوع الشىء، ويريد الله تعالى عدم وقوعه.

فيكون ذلك الشىء – فى نفس الوقت – «واقع» و «غير واقع» ، وهذا محال؛ لأنّه من قبيل اجتماع النقيضين.

فيثبت عدم تعلّق قدرة الله بالشىء فيما لو تعلّقت قدرة الإنسان بذلك الشىء.

يرد عليه:

إنّ هذا الإشكال يصحّ فيما لو قلنا بأنّ قدرة الإنسان قدرة مستقلة وقائمة بذاتها، فيؤدّى اجتماعها مع قدرة الله إلى اجتماع النقيضين.

ولكن قدرة الإنسان غير مسـتقلة، وهى لا تترك أثرها إلّا بإذن الله، ولهذا لايشـكّل فرض اجتماع قدرة الإنسان مع قدرة الله أىّ محذور أبداً؛ لأنّ قدرة الإنسان لوحدها لا تشـكّل العلّة التامّة فى التأثير، بل لابدّ من وجود إذن إلهى فى هذا الصـعيد لتترك هذه القدرة أثرها فى الواقع الخارجى.

١- أشير إلى هذا الإشكال والرد عليه فى: قواعد المرام، ص ٩٧. كشف المراد، ص ٣٩٦. إرشاد الطالبين، ص١٩٣.

ص:١٨٦

الإشكال الرابع

نظرية الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

ذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ قدرة الله تعالى لا تتعلّق مباشرة إلّا بشيء واحد، أى: لا يفعل الله بذاته إلّا شيئاً واحداً فقط، ثمّ يكون تعلّق قدرة الله بسائر الأشياء بصورة غير مباشرة وعن طريق وجود واسطة(١)

دليل ذلك:

إنّ الله تعالى واحد بذاته، وهو منزّه عن جميع أنواع الكثرة، وصدور أكثر من شيء واحد عنه تعالى يلزم وجود تكثّر فى ذاته، فيكون الله تعالى مركّباً، وهذا محال.

يرد عليه:

١ - نظرية «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» تصحّ مع الفاعل الموجب (المضطر) ، وبما أنّ هؤلاء الفلاسفة يقولون أو يلازم قولهم بأنّ الله تعالى فاعل موجب، فلهذا يذهبون إلى أنّ الله تعالى لا يصدر عنه إلّا شيئاً واحداً، ولاتتعلّق قدرته مباشرة إلّا بشيء واحد.

ولكن الله تعالى - فى الواقع - فاعل مختار، فلهذا لا تشمله هذه النظرية (٢)

قال العلّامة الحلّى:

«المؤثّر إن كان مختاراً جاز أن يتكثّر أثره مع وحدته وإن كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكثّر معلوله باعتبار واحد» (٣)

٢ - الامتناع وعدم الصدور فى نظرية «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»

١- انظر: قواعد العقائد، نصيرالدين الطوسى، الباب الثانى: فى ذكر صفات الله، عموم العلم والقدرة، ص ٥۴؛ كشف الفوائد، العلّامة الحلّى، الباب الثانى: الصفات الثبوتية ٢ ، العلم، الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد، ص ١٧٠. وللمزيد راجع: المطالب العالية، فخرالدين الرازى، ج ۴، صص ٣٩٧ - ٣٨١

٢- مرّ فى هذا الفصل، المبحث الثانى التعريف بالفاعل الموجب والفاعل المختار

٣- كشف المراد، العلّامة الحلى، المقصد الأول، الفصل الثالث، المسألة الثالثة، ص ١٧٢.

ص:۱۸۷

يكون فيما لو كان الصـدور من جهـة واحـدة، ولكن الله فاعل مختار، وبإمكانه أن يصدر عنه الفعل من جهات متعدّدة حسب اختلاف مشيئته وإرادته؛ فلهذا يصحّ عنه صدور أفعال كثيرة بحيث يكون لكلّ فعل جهة مغايرة للأخرى(۱).

۳ – يلزم القول بأنّ الله تعالى لا يصدر عنه إلّا الواحد:

أوّلًا: أن تكون رتبة الله في التأثير أقل من رتبة المؤثّرات الأخرى.

ثانياً: إنكار قدرة الله الشاملة لكلّ المقدورات.

ثالثاً: إخراج الله عن سلطانه.

وبما أنّه تعالى يتنزّه عن هذه الأمور فلا يصح قبول هذه النظرية.

الإشكال الخامس:(۲)

إنّ الله تعالى غير قادر على خلاف ما يعلم.

دليل ذلك:

إنّ ما علم الله وقوعه، يقع قطعاً، فهو «واجب» الوقوع.

وإنّ ما علم الله عدم وقوعه، لا يقع قطعاً، فهو «ممتنع» الوقوع.

وما هو «واجب» أو «ممتنع» الوقوع، لا تتعلّق به القدرة.

لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بما يصح «وقوعه» و «عدم وقوعه» ، ويمكن «فعله» و «عدم فعله» .

فيثبت أنّ الله تعالى غير قادر على خلاف ما يعلم.

بعبارة أخرى:

لو لم يقع ما علم الله وقوعه.

أو وقع ما علم الله عدم وقوعه.

لزم انقلاب علمه تعالى جهلًا، وهو محال.

۱– انظر: تلخيص المحصّل، نصيرالدين الطوسي، رسالة في العلل والمعلومات، ص ۵۰۹

۲– أُشير إلى هذا الإشكال والرد عليه في: قواعد المرام، ص ۹۷. كشف المراد، ص ۳۹۶. إرشاد الطالبين، صص ۱۸۹ و ۱۹۰.

ص:۱۸۸

یرد علیه:

۱- إنّ الله تعالی بکلّ شیء علیم، والأشیاء کلّها تنقسم فی علم الله تعالی إلی قسمین:

أوّلاً: یعلم بأنّها تقع، فتکون هذه الأشیاء - حسب الإشکال المذکور - واجبة الوقوع.

ثانیاً: یعلم بأنّها لا تقع، فتکون هذه الأشیاء - حسب الإشکال المذکور - ممتنعة الوقوع.

ولازم هذا القول أن لا تتعلّق قدرة الله بأیّ شیء أبداً، لأنّه تعالی بکلّ شیء علیم، وهذا الأمر واضح البطلان.

والصحیح أن یُقال:

۱- علم الله بوقوع شیء یعنی أنّه یعلم بأنّ ذلک الشیء سیقع بتأثیر من قدرته المباشرة أو غیر المباشرة.

۲- إنّ علم الله تعالی بعدم وقوع شیء یعنی أنّه یعلم بأنّ ذلک الشیء لا یقع لعدم تعلّق قدرته أو قدرة مخلوقاته به أو عدم سعة قدرة غیره لتحقّقه.

فتکون القدرة - فی جمیع الأحوال - هی المؤثّرة فی وقوع الأشیاء.

بعبارة أخری:

إنّ العلم لا یشکّل العلّة لوقوع أو عدم وقوع الأشیاء، وإنّما العلم مجرّد کاشف یکشف عن:

وقوع الشیء عند تحقّق علّته التامّة.

أو عدم وقوع الشیء عند عدم تحقق علّته التامّة.

وإحدی العلل الحتمیة لوقوع الشیء هی «القدرة» .

ومن المستحیل أن یقع شیء من دون وجود «قدرة» .

إذن:

تعلّق العلم بوقوع «شیء» لا یجعل ذلک الشیء واجب الوقوع نتیجة تعلّق

ص:۱۸۹

العلم به.

وإنّما يكون الشيء واجب الوقوع من خلال علّته التامّة، والتي تكون القدرة جزءاً أساسياً من هذه العلّة.

ومهمّة «العلم» هو الكشف عن تلك العلّة والإخبار عن وقوع ذلك الشيء لا غير، وليس لهذا العلم أيّ أثر في وقوعه أبداً.

ص: ۱۹۰

ص:۱۹۱

الفصل الثانی عشر: مشیئهٔ اللّه تعالی وإرادته

اشاره

* مراتب صدور الفعل من الله تعالی

* معنی وأقسام مشیئهٔ الله تعالی

* خصائص مشیئهٔ الله تعالی

* معنی الإرادهٔ (لغهٔ واصطلاحاً)

* أقسام إرادهٔ الله تعالی

* إرادهٔ الله صفهٔ ذات أم صفهٔ فعل؟

* خصائص إرادهٔ الله تعالی

* حسن وقبح الإرادهٔ

* عدم تعلّق إرادهٔ الله بأفعال العباد القبیحهٔ

* کراههٔ الله لبعض الأفعال

ص:۱۹۲

ص:١٩٣

المبحث الأوّل: مراتب صدور الفعل من الله تعالى

١- العلم

٢- المشيئة

٣- الإرادة

۴- القدر

۵- القضاء

۶- الإمضاء

حديث شريف:

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع)

«عَلِم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى

. . . بعلمه كانت المشيئة

وبمشيئته كانت الإرادة

وبإرادته كان التقدير

وبتقديره كان القضاء

وبقضائه كان الإمضاء

والعلم متقدّم على المشيئة

والمشيئة ثانية

والإرادة ثالثة

ص:۱۹۴

والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء. . .

فبالعلم علم الأشياء قبل كونها

وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل إظهارها

وبالإرادة ميّز أنفسها فى ألوانها وصفاتها

وبالتقدير قدّر أقواتها، وعرّف أوّلها وآخرها

وبالقضاء أبان للناس أماكنها، ودلّهم عليها

وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها

وذلك تقدير العزيز العليم»(۱)

معنى مراتب الفعل الإلهى:

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«. . . لا يكون إلّا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى»

ثمّ عرّف الإمام (ع) هذه المراحل كما يلى:

المشيّة: الذكر الأوّل.

الإرادة: العزيمة على ما شاء.

القدر: وضع الحدود.

القضاء: إقامة العين(۲).

وفى حديث آخر عنه (ع) :

المشيّة: همّه بالشىء.

الإرادة: إتمامه على المشيّة.

القدر: الهندسة من الطول والعرض والبقاء.

ثمّ قال (ع) : إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراده قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه(۳).

۱- الكافى، ج ۱، صص ۱۴۸ و ۱۴۹، ح ۱۶

۲- المصدر، ص ۱۵۸، ح ۴

۳- بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۲، ب ۳، ح ۶۹.

ص:۱۹۵

وجاء فی حدیث آخر عنه (ع) :

المشیّة: ابتداء الفعل.

الإرادة: الثبوت علیه.

القدر: تقدیر الشیء من طوله وعرضه.

وإذا قضی أمضاه، فذلک الذی لا مردّ له (۱)

وجاء فی حدیث آخر عنه (ع) :

المشیّة: الاهتمام بالشیء.

الإرادة: إتمام ذلک الشیء (۲)

المبحث الثانی: معنی وأقسام مشیئة الله تعالی

معنی المشیئة:

المشیئة عبارة عن الاهتمام بفعل تمهیداً للقصد والمیل القاطع نحو ذلک الفعل(۳)

أقسام مشیئة الله تعالی:

۱- مشیئة حتمیة (مشیّة حتم) .

۲- مشیئة غیر حتمیة (مشیّة عزم) .

حدیث شریف:

قال رسول الله (ص) :

«إنّ لله مشیّتین: مشیّة حتم، ومشیّة عزم. . .»(۴)

المبحث الثالث: خصائص مشیئة الله تعالی

۱- العلم الإلهی بوجود الحکمة والمصلحة فی فعل معیّن هو الذی یدعو الله إلی مشیئة هذا الفعل.

۱- بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۲، ب ۳، ح ۶۸

۲- المصدر، ص ۱۲۶، ح ۷۵

۳- هذا المعنی مقتبس من الأحادیث الشریفة التی ذکرناها فی المبحث السابق

۴- بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۴، ب ۳، ح ۷۳.

ص:۱۹۶

فالمشيئة- فی الواقع- منبعثة من العلم، ولكن لا يمكن القول بأنّ هذا العلم هو المشيئة؛ لأنّ ماهية «العلم» غير ماهية «المشيئة» .

ولهذا جاز القول: «إن شاء الله» .

ولم يجز القول: «إن علم الله»(۱)

۲- إنّ مشيئة الله مُحدثة، وهی من صفات الله الفعلية.

أحاديث أهل البيت: حول حدوث المشيئة:

قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالی لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»(۲)

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«المشيئة مُحدثة»(۳)

وعنه (ع) :

«خلق المشيّة قبل الأشياء، ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة»(۴)

وعنه (ع) :

«خلق الله المشيئة بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة»(۵)

تنبيه: ذكر العلّامة المجلسی فی بيان معنی «خلق الله المشيئة بنفسها» عدّة وجوه، منها:(۶)

أوّلاً: «أن يكون المشيئة بنفسها كناية عن كونها لازمة لذاته تعالی غير متوقّفة علی تعلّق إرادة أُخری بها، فيكون نسبة الخلق إليها مجازاً عن تحقّقها بنفسها منتزعة عن ذاته تعالی بلا توقّف علی مشيئة أخری» .

ثانياً «لمّا كان ههنا مظنّة شبهة هی أنّه إن كان الله عزّ وجلّ خلق الأشياء بالمشيئة فبمَ خلق المشيئة، أبمشيئة أخری؟ فيلزم أن تكون قبل كلّ مشيئة مشيئة إلی ما لا نهاية له.

۱- هذا المعنی مقتبس من حديث شريف للإمام الصادق ع ؛ انظر: الكافی، ج ۱، ص۱۰۹، ح ۲

۲- التوحيد، ص ۳۲۹، ب ۵۵، ح ۵

۳- الكافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۷؛ التوحيد، ص ۱۴۳، ب ۱۱، ح ۱۸

۴- التوحيد، ص ۳۳۰، ب ۵۵، ح ۸

۵- الكافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴؛ التوحيد، ص ۱۴۳، ب ۱۱، ح ۱۹

۶- بحار الأنوار، ج ۴، ب ۴، ذيل ح ۲۰، صص ۱۴۵ - ۱۴۷.

ص:۱۹۷

فأفاد الإمام (ع) : أنّ الأشياء مخلوقة بالمشيئة، وأمّا المشيئة نفسها فلا يحتاج خلقها إلى مشيئة أُخرى بل هى مخلوقة بنفسها. . .»

نظير ذلك:

۱- «إنّ الأشياء إنّما توجد بالوجود، فأمّا الوجود نفسه فلا يفتقر إلى وجود آخر، بل إنّما يوجد بنفسه» .

۲- «الشهوة فى الحيوان مشتهاة لذاتها، لذيذة بنفسها، وسائر الأشياء مرغوبة بالشهوة» .

المبحث الرابع: معنى الإرادة (لغة واصطلاحاً)

معنى الإرادة (فى اللغة) :

الإرادة هى القصد والميل القاطع نحو الفعل(۱)

معنى الإرادة (فى الاصطلاح العقائدى) :(۲)

الإرادة صفة توجب ترجيح أحد طرفى ما يقع فى دائرة القدرة.

توضيح ذلك:

من يمتلك القدرة يكون بين أمرين:

۱- إجراء القدرة (ترجيح جانب الفعل) .

۲- عدم إجراء القدرة (ترجيح جانب الترک) .

وترجيح أحد هذين الأمرين يحتاج إلى «مخصّص» .

وهذا «المخصّص» هو «الإرادة» .

۱- انظر: الملخّص فى أصول الدين، ج۲، ص ۳۵۵

۲- انظر: المصدر، صص ۳۷۲ - ۳۷۳؛ كنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۱۷؛ المنقذ من التقليد، ج۱، ص۶۳؛ تجريد الاعتقاد، ص ۱۹۲؛ تلخيص المحصّل، ص ۲۸۵؛ قواعد العقائد، صص ۵۵ و ۵۶؛ قواعد المرام، صص ۸۸ - ۸۹؛ كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد، صص ۱۷۹ - ۱۸۰؛ مناهج اليقين، ص ۱۷۱؛ نهج الحق وكشف الصدق، ص ۱۳۱؛ إرشاد الطالبين، ص۲۰۳؛ اللوامع الإلهية، ص ۱۳۶.

ص:۱۹۸

أضف إلى ذلک:

یجد کلّ من یمتلک القدرة على الفعل أنّه قادر على أن:

۱- تصدر منه بعض الأفعال دون البعض الآخر.

۲- تصدر منه الأفعال فی وقت دون غیره من الأوقات.

۳- تصدر منه الأفعال بصورة وکیفیة دون صورة وکیفیة أخرى.

فلابدّ من أجل صدور الفعل- فی وقت دون غیره وبصورة دون أخرى- إلى «مخصّص» ، وهذا المخصّص هو الذی یطلق علیه «الإرادة» .

تنبیه: لا یخفى بأنّنا لا یمکننا اعتبار «القدرة» من الأمور:

۱- المخصّصة والمرجّحة لأحد طرفی الفعل والترک.

۲- المتمکّنة من تخصیص الفعل بوجه دون غیره وبوقت دون غیره.

لأنّ «القدرة» شأنها «الإیجاد» فقط، ولیس من شأنها «التخصیص»(۱)

المبحث الخامس: أقسام إرادة الله تعالى

۱- إرادة الله لأفعال الإنسان الاختیاریة.

وتسمّى هذه الإرادة: «الإرادة التشریعیة» .

۲- إرادة الله تعالى لأفعال نفسه.

وتسمّى هذه الإرادة: «الإرادة التکوینیة»(۲)

مثال إرادة الله التشریعیة فی القرآن:

قوله تعالى: کُونُوا قَوّامِینَ بِالْقِسْطِ [النساء: ۱۶۵]

إرادة الله هنا إرادة تشریعیة، أی: طلب الله من مخاطبیه فی هذه الآیة أن یکونوا قوّامین بالقسط.

۱- انظر: تلخیص المحصّل، ص ۲۸۳؛ قواعد المرام، ص ۸۹؛ کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، ص ۱۷۹؛ کشف المراد، ص ۴۰۲؛ مناهج الیقین، ص ۱۷۱؛ نهج الحق وکشف الصدق، ص۱۳۱؛ إرشاد الطالبین، ص۲۰۴؛ اللوامع الإلهیة، ص ۲۰۱

۲- انظر: النکت الاعتقادیة، ص۲۵.

ص:۱۹۹

مثال إرادة الله التكوينية فی القرآن:

قوله تعالی: (کونوا قردة خاسئین) [البقرة، ۶۵]

إرادة الله هنا إرادة تکوینیة، ولهذا انقلب أصحاب السبت بعد هذا الخطاب إلی قردة خاسئین.

المقارنة بین الإرادتین فی هاتین الآیتین:

لو أراد الله أن یکون مخاطبیه فی قوله تعالی: (کونوا قوامین بالقسط) کما أراد الله أن یکون مخاطبیه فی قوله تعالی: (کونوا قردة خاسئین) لکانوا کلّهم قوّامین بالقسط شاؤوا أم أبوا، ولکنّه لو فعل ذلک ما استحقّوا أجراً ولا ثواباً إزاء طاعتهم، ولهذا أراد الله أن یکون مخاطبیه (من العباد المکلّفین) قوّامین بالقسط باختیارهم، فتکون الإرادة فی هذه الآیة مغایرة للإرادة فی الآیة الأخری.

دلیل وجود إرادة الله التشریعیة (أی: دلیل کونه تعالی مریداً لبعض أفعال عباده) :

أمر الله العباد ببعض الأفعال، فیلزم ذلک أنّه یرید قیامهم بهذه الأفعال؛ لأنّ الحکیم لا یأمر إلّا بما یرید(۱)

دلیل وجود إرادة الله التکوینیة (أی: دلیل کونه تعالی مریداً لأفعال نفسه) :

۱- إنّ الله تعالی

صدرت منه بعض الأفعال دون غیرها.

وصدرت منه الأفعال فی أوقات دون غیرها.

وصدرت منه الأفعال بصورة وکیفیة دون غیرها.

وهذا یدل علی لزوم وجود «مخصّص» قام بتحدید وقوع هذه الأفعال، وجعلها تقع فی أوقات معیّنة وبصورة وکیفیة خاصّة.

وهذا المخصّص هو «الإرادة» ، فثبت کونه تعالی مریداً لأفعال نفسه(۲)

۲- یتضمّن کلام الله أوامر ونواهی وإخبارات و. . .

۱- انظر: النکت الاعتقادیة، صص۲۶ - ۲۷؛ الملخّص فی أصول الدین، ج۳، صص۳۸۵ - ۳۸۶

۲- انظر: النکت الاعتقادیة، ص۲۶؛ تلخیص المحصّل، ص۲۸۱؛ تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۲؛ قواعد المرام، ص۸۹؛ کشف المراد، صص ۴۰۱ و ۴۰۲؛ اللوامع الإلهیة، ص ۲۰۱.

ص:۲۰۰

ولا يقع الكلام على أحد هذه الوجوه إلّا بعد إرادته تعالى له، وهذه الإرادة هي التي تخصّص كلام الله ليكون أمراً أو نهياً أو إخباراً و. . . ولولا كونه تعالى مريداً لما وقع منه الأمر أمراً ولا الخبر خبراً، فوقوع الكلام على إحدى هذه الوجوه يدل على كونه تعالى مريداً(۱)

معنى إرادة الله التشريعية (أي: معنى إرادة الله لأفعال الإنسان الاختيارية)

إرادة الله لأفعال عباده تعني أنّه تعالى يطلب منهم أداء هذه الأفعال على وجه الاختيار (لا على نحو الحتم والإجبار والاضطرار)(۲)

حديث شريف:

قال الإمام الرضا (ع) حول إرادة الله ومشيئته في أفعال العباد:

«أمّا الطاعات فإرادة الله ومشيّته فيها الأمر بها، والرضا لها، والمعاونة عليها. وإرادته ومشيّته في المعاصي النهي عنها، والسخط لها، والخذلان عليها»(۳)

معنى إرادة الله التكوينية (أي: معنى إرادة الله لأفعال نفسه) :

الرأي الأوّل: تفسير الإرادة بتنزيه الأفعال عن السهو والعبث

ذهب البعض (۴)إلى أنّ المقصود من وصفه تعالى بأنّه «مريد» بيان هذه الحقيقة بأنّه تعالى منزّه في أفعاله عن صفة الساهي والعابث، وبيان أنّه غير مغلوب ولا مستكره في أفعاله(۵).

۱- انظر: الملخّص في أصول الدين، ج۳، ص ۳۵۷؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۳۷۶؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۵۶؛ الاقتصاد، ص ۵۸؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۶۴؛ المسلك في أصول الدين، ص ۵۰

۲- انظر: التوحيد، ص ۳۳۷؛ النكت الاعتقادية، ص۲۵؛ أوائل المقالات، ص ۵۳؛ كنز الفوائد، ج۱، ص۸۳؛ المسلك في أصول الدين، ص ۵۰؛ مناهج اليقين، ص ۱۷۱؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۶۹

۳- بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲

۴- ينسب هذا القول إلى «الحسين بن محمّد النجار» من متكلّمي أهل السنّة، توفّي حوالي سنة ۲۳۰ه؛ انظر: الملل والنحل، ج ۱، ص ۸۹

۵- انظر: كنز الفوائد، ج۱، ص۳۱۷؛ المنقذ من التقليد، ج۱، ص۶۲؛ تلخيص المحصّل، ص۲۸۱؛ المسلك في أصول الدين، ص ۵۰؛ كشف المراد، ص۴۰۲؛ مناهج اليقين، ص۱۷۱؛ إرشاد الطالبين، ص۲۰۵.

ص:۲۰۱

يلاحظ عليه:

يبيّن هذا المعنى أوصافاً ملازمة لمعنى «الإرادة» ، ولا تعتبر هذه الأوصاف معنىً للإرادة نفسها(۱).

الرأي الثاني: تفسير الإرادة بالعلم(۲)

الإرادة هي علم الله الموجب لإيجاد فعل معيّن بسبب اشتمال ذلك الفعل على مصلحة داعية إلى إيجاده.

بعبارة أخرى:

معنى كونه تعالى مريداً، أي: عالماً بأنّ المصلحة والحكمة تقتضي صدور هذا الفعل منه بصورة محدّدة ووقت معيّن، فيدعوه هذا العلم إلى إيجاد هذا الفعل بتلك الصورة وفي ذلك الوقت دون غيره.

توضيح ذلك:

إنّ علم الله بوجود المصلحة في صدور فعل معيّن هو الذي يدعو الله إلى إيجاده، فيوجد الفعل بصورة دون غيرها وفي الوقت دون غيره لعلمه تعالى بأنّ هذا الفعل يشتمل على المصلحة في تلك الصورة وذلك الوقت دون غيره.

تفصيل ذلك:

الإرادة- كما ورد في تعريفها- عبارة عن «مخصّص» .

ويقوم هذا المخصّص بعملية تحديد الفعل وزمانه وكيفية وقوعه.

وبيان ذلك - كما ذكرناه سابقاً -:

من يمتلك القدرة يكون بين أمرين:

۱- إجراء القدرة (ترجيح جانب الفعل) .

۲- عدم إجراء القدرة (ترجيح جانب الترك) .

۱- انظر: إرشاد الطالبين، ص ۲۰۵

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص۲۵؛ عجالة المعرفة، ص ۳۱. قواعد المرام، صص ۸۸ - ۹۸. إشراق اللاهوت، ص ۲۱۵. إرشاد الطالبين، صص ۱۱۸ - ۱۱۹. إثبات الإرادة لله تعالى، ص ۲۰۴.

ص:۲۰۲

ويقتضى إجراء القدرة إلى:

۱- تحديد الحالة؛ لأنّ الفعل يمكنه أن يتّصف بحالات كثيرة.

۲- تحديد الوقت؛ لأنّ الفعل لابدّ أن يتحقّق فى وقت دون وقت.

وتخصيص الفعل بحالة دون غيرها وبوقت دون غيره يحتاج إلى مخصّص، وهذا «المخصّص» عبارة عن علمه تعالى بالفعل والوجه والوقت المشتمل على المصلحة، فيكون هذا «العلم» سبباً لصدور الفعل وتخصيصه بوجه دون وجه ووقت دون وقت، فيكون هذا «العلم» هو «الإرادة» .

تنبيهات:

۱- ليس المقصود من «العلم» فى هذا المقام «العلم المطلق» ؛ لأنّ الله تعالى يعلم بعلمه المطلق كلّ شىء، ولكنّه لا يريد كلّ شىء. وإنّما المقصود هو العلم الخاص، وهو العلم باشتمال بعض الأفعال على الخير والمصلحة.

۲- لا يخفى بأنّ المصلحة التى تدعو الله إلى الفعل ترجع إلى العباد ولا ترجع إلى الله عزّ وجلّ، لأنّ الله تعالى غنى بالذات، وهو منزّه عن الاحتياج.

۳- تكون الإرادة- وفق هذا المعنى- من صفات الله الذاتية؛ لأنّ مرجعها هو «العلم» ، والعلم من صفات الله الذاتية، فتكون الإرادة من صفات الله الذاتية(۱).

۴- يعود سبب القول بهذا المعنى إلى الهروب من توصيف الله بأمر حادث يستلزم الفعل والانفعال كما هو الحال فى الإرادة الإنسانية.

مناقشة الرأى الثانى (تفسير الإرادة بالعلم) :

۱- لا يوجد شك فى أنّ الله تعالى عالم بذاته وعالم بالأفعال التى يؤدّى فعلها إلى فعل الأصلح والأنفع، ولكن تفسير الإرادة بالعلم يؤدّى إلى إنكار حقيقة الإرادة، ويؤدّى إلى القول بأنّ الله تعالى موجود غير إرادى يعمل وفق البرمجة المسبقة الكامنة فى ذاته، والله تعالى منزّه عن ذلك(۲).

۱- انظر: قواعد المرام، ص ۸۹؛ الأنوار الجلالية، ص ۸۹

۲- انظر: الإلهيات، محاضرات، جعفر السبحانى، بقلم: حسن محمّد مكى العاملى، ج ۱، ص ۱۶۹.

ص:۲۰۳

ويقتضى إجراء القدرة إلى:

۱- تحديد الحالة؛ لأنّ الفعل يمكنه أن يتّصف بحالات كثيرة.

۲- تحديد الوقت؛ لأنّ الفعل لابدّ أن يتحقّق فى وقت دون وقت.

وتخصيص الفعل بحالة دون غيرها وبوقت دون غيره يحتاج إلى مخصّص، وهذا «المخصّص» عبارة عن علمه تعالى بالفعل والوجه والوقت المشتمل على المصلحة، فيكون هذا «العلم» سبباً لصدور الفعل وتخصيصه بوجه دون وجه ووقت دون وقت، فيكون هذا «العلم» هو «الإرادة» .

تنبيهات:

۱- ليس المقصود من «العلم» فى هذا المقام «العلم المطلق» ؛ لأنّ الله تعالى يعلم بعلمه المطلق كلّ شىء، ولكنّه لا يريد كلّ شىء.

وإنّما المقصود هو العلم الخاص، وهو العلم باشتمال بعض الأفعال على الخير والمصلحة.

۲- لا يخفى بأنّ المصلحة التى تدعو الله إلى الفعل ترجع إلى العباد ولا ترجع إلى الله عزّ وجلّ، لأنّ الله تعالى غنى بالذات، وهو منزّه عن الاحتياج.

۳- تكون الإرادة- وفق هذا المعنى- من صفات الله الذاتية؛ لأنّ مرجعها هو «العلم» ، والعلم من صفات الله الذاتية، فتكون الإرادة من صفات الله الذاتية(۱)

۴- يعود سبب القول بهذا المعنى إلى الهروب من توصيف الله بأمر حادث يستلزم الفعل والانفعال كما هو الحال فى الإرادة الإنسانية.

مناقشة الرأى الثانى (تفسير الإرادة بالعلم) :

۱- لا يوجد شك فى أنّ الله تعالى عالم بذاته وعالم بالأفعال التى يؤدّى فعلها إلى فعل الأصلح والأنفع، ولكن تفسير الإرادة بالعلم يؤدّى إلى إنكار حقيقة الإرادة، ويؤدّى إلى القول بأنّ الله تعالى موجود غير إرادى يعمل وفق البرمجة المسبقة الكامنة فى ذاته، والله تعالى منزّه عن ذلك(۲)

۱- انظر: قواعد المرام، ص ۸۹؛ الأنوار الجلالية، ص ۸۹

۲- انظر: الإلهيات، محاضرات، جعفر السبحانى، بقلم: حسن محمّد مكى العاملى، ج ۱، ص ۱۶۹.

ص:۲۰۴

تنبيه: لا يصح القول بأنّ حقيقة «إرادة الله» نفس «علم الله» بذريعة أنّ صفات الله الذاتية عين ذاته.

دليل ذلك:

ليس المقصود من كون صفات الله الذاتية عين ذاته إرجاع مفهوم كلّ واحدة من هذه الصفات إلى الأخرى، وأن يقال- على سبيل المثال- علمه قدرته، وقدرته حياته و. . . ؛ لأنّ لازم ذلك إنكار جميع هذه الصفات، بل المقصود إثبات حقيقة بسيطة اجتمعت فيها الحياة والعلم والقدرة من دون أن يحدث فى الذات تكثّر وتركّب(۱)

النتيجة:

الإرادة صفة غير العلم، وهى صفة زائدة على ذاته تعالى.

الرأى الثالث حول معنى إرادة الله لأفعال نفسه: تفسير الإرادة بالخلق والإيجاد

إرادة الله لشيء تعنى نفس عملية الخلق والإيجاد لذلك الشيء.

فعندما نقول: أراد الله شيئاً، أى: خلقه وأوجده.

وعندما نقول: أراد الله كذا ولم يرد كذا، أى: فعل كذا ولم يفعل كذا(۲)

قال تعالى: إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل:۸۵] (۳)

قال الشيخ المفيد: «إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هى نفس أفعاله، . . . وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمّد»(۴).

حديث شريف:

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو

۱- انظر: معارف القرآن، ج۱، ص ۱۶۵

۲- انظر: كنز الفوائد، ج ۱، ص ۸۳

۳- تنبيه: ليس المقصود من هذه الآية أنّه تعالى يخاطب شيء غير موجود، بل الآية من باب المجاز، والمقصود أنّه تعالى إذا أراد شيئاً فإنّ هذا الشيء سيوجد بسهولة ومن دون أى مانع أو تأخير؛ انظر: كنز الفوائد، ج ۱، صص ۵۷ - ۵۸

۴- أوائل المقالات، ص ۵۳.

ص:۲۰۵

له بعد ذلك من الفعل. وأمّا من الله عزّ وجلّ فإرادته إحداثه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّى (۱)ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي من صفات الخلق.

فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك.

يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همّة، ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنّه بلا كيف»(۲).

الآيات القرآنية المشيرة إلى إرادة الله التكوينية:

۱- إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [يس: ۸۲]

۲- إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل: ۴۰]

۳- وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ [الرعد: ۱۱]

۴- إِنْ أَرادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كاشِفاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكاتُ رَحْمَتِهِ [الزمر: ۳۸]

۵- قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً [المائدة: ۱۷]

الآيات القرآنية المشيرة إلى إرادة الله التشريعية:

- تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَ اللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [الأنفال:۶۷]

- وَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيماً [النساء: ۲۷]

أقسام إرادة الله التكوينية:

۱- زمن صدور الإرادة وتحقّقها واحد

أي: تصدر الإرادة الآن لتتحقّق في نفس وقت صدورها. (ومعنى صدورها نفس تحقّقها في الواقع الخارجي) .

مثال ذلك قوله تعالى: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

۱- روّى في الأمر: نظر فيه وتفكّر

۲- التوحيد، ص ۱۴۲، ب ۱۱، ح ۱۷.

ص:۲۰۶

[يس: ۸۲]

۲- زمن صدور الإرادة وتحقّقها مختلف

أي: تصدر الإرادة الآن لتتحقّق في المستقبل. (ومعنى صدورها تسجيلها في اللوح المحفوظ أو لوح المحو والإثبات)

وتنقسم هذه الإرادة إلى قسمين:

۱- إرادة حتم (الإرادة الحتمية) : وهي الإرادة التي لا يطرء عليها تغيير، ولابدّ من تحقّقها في المستقبل.

۲- إرادة عزم (الإرادة غير الحتمية) : وهي الإرادة التي قد يطرء عليها تغيير، فيعتريها البداء ولا تتحقّق في المستقبل (۱).

قال رسول الله (ص) :

«إنّ لله إرادتين: إرادة حتم وإرادة عزم، إرادة حتم لاتخطيء، وإرادة عزم تخطيء وتصيب(۲). . .»(۳).

المبحث السادس: إرادة الله صفة ذات أم صفة فعل

إنّ إرادة الله من صفات الله الفعلية؛ لأنّ إرادة الله تعني قصده تعالى للفعل، وهذا القصد لا ينفك عن الفعل.

تبيين فعلية صفة الإرادة:

۱- من مقاييس تمييز الصفات الذاتية عن الصفات الفعلية: الصفات الذاتية لا تقع في دائرة النفي والإثبات.

فلا يقال: إنّ الله يعلم ولا يعلم.

ولا يقال: إنّ الله قادر وغير قادر.

ولكن الصفات الفعلية تقع في دائرة النفي والإثبات.

فيقال: إنّ الله يعطي ولا يعطي.

۱- للمزيد راجع في هذا الكتاب: الفصل الثالث عشر، المبحث الرابع والثامن

۲- أي: إرادة عزم قد لا تقع وقد تقع

۳- بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۴، ب ۳، ح ۷۳.

ص:۲۰۷

ويقال: إنّ الله يرزق ولا يرزق.

وعلى ضوء هذا المقياس نجد بأنّ الإرادة تقع فى دائرة النفى والإثبات، ويقال: إنّ الله يريد كذا ولا يريد كذا.

فيثبت أنّ إرادة الله تعالى من صفات الله الفعلية.

۲- من مقاييس تمييز الصفات الذاتية عن الصفات الفعلية: صفات الذات تُنتزع من الذات الإلهية مع قطع النظر عن مخلوقاته تعالى، من قبيل: الحياة، العلم، القدرة.

وصفات الفعل تُنتزع من الأفعال الإلهية، ولا يمكن نسبتها إلى الله إلّا بعد لحاظ إحدى مخلوقاته تعالى (۱)، من قبيل: الخالق، الرازق، المدبّر.

والإرادة - فى الواقع - تنتزع من الأفعال الإلهية.

لأنّ الإرادة تعنى «الحدوث بعد العدم» و «الوجود بعد اللاوجود» ، وبهذا المعنى يستحيل أن تكون الإرادة وصفاً لذاته تعالى.

فيثبت أنّ الإرادة من صفات الله الفعلية، وليست من صفات الله الذاتية.

الأحاديث الشريفة المبيّنة بأنّ الإرادة من صفات الله الفعلية:

۱- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) ؟

«المشيّئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله تعالى لم يزل مريداً فليس بموحّد»(۲).

۲- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : لم يزل الله مريداً؟ فقال (ع) :

«إنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد»(۳).

۳- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«كان الله، وهو لا يريد بلا عدد أكثر مما كان مريداً»(۴).

ومن هذا المنطلق قال السيّد عبدالله شبّر:

۱- أى: تحكى هذه الصفات عن الأفعال الإلهية وكيفيتها

۲- التوحيد، ص ۳۲۹، ب ۵۵، ح ۵

۳- الكافى، ح۱، ص۱۰۹، ح ۱؛ التوحيد، ص ۱۴۱، ب ۱۱، ح ۱۵

۴- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۴۵، ب ۴، ح ۱۷.

ص:۲۰۸

«ورد في جملة من الأخبار عن الأئمة الأطهار: الملك الغفّار أنّ إرادته عبارة عن إيجاده وإحداثه، وأنّها من صفات الفعل الحادثة كالخالقية والرازقية ونحوها، لا من صفات الذات بمعنى العلم بالأصلح»(۱)

تنبيه: لو كانت الإرادة قديمة ومن الصفات الذاتية، فسيلزم ذلك قدم المرادات، وهو باطل(۲).

النتيجة:

إنّ الإرادة من صفات الله الفعلية، وهي حادثة.

وما هو من صفات الله الذاتية هو «الاختيار» بمعنى أنّه تعالى غير مضطر ولا مجبور.

المبحث السابع: خصائص إرادة الله تعالى

۱- العامل المؤثّر في حدوث الفعل هو القدرة فحسب.

والإرادة لا تؤثّر في حدوث الفعل، وإنّما تؤدّي إلى إعمال القدرة في اتّجاه معيّن، فتنطلق القدرة وتحقّق الفعل المقصود وفق الخصائص المطلوبة(۳).

۲- لا يكون الله مريداً لشيء بإرادة أخرى، ليحتاج في إرادته إلى إرادة أخرى.

دليل ذلك:

أوّلاً: يوجب احتياج الإرادة إلى إرادة أخرى تسلسل الإرادات إلى ما لا نهاية له، وهذا محال، فيثبت أنّ إرادة الله تصدر منه تعالى من دون احتياجها إلى إرادة أخرى(۴).۴

ثانياً: لا يحتاج تحقّق الإرادة إلى وجود إرادة أُخرى؛ لأنّ الإرادة لا تقع على وجوه مختلفة لتحتاج إلى ما يؤثّر في وقوعها على بعض تلك الوجوه(۵).

ثالثاً: لا تتحقّق الإرادة لغرض يخصّها، وإنّما تتحقّق والمراد والمقصود شيء

۱- حقّ اليقين، ج۱، ص ۵۴

۲- انظر: كشف المراد، ص ۴۰۲؛ إشراق اللاهوت، ص ۴۰۸

۳- انظر: الملخّص، ج۳، ص۳۴۷

۴- انظر: مسألة في الإرادة، صص۷ و ۸؛ الملخّص، ج۳، ص ۳۴۷؛ غنية النزوع، ج ۲، ص۴۳

۵- انظر: رسائل الشريف المرتضى، ص ۳۸۹.

ص:۲۰۹

آخر، فلا تكون الإرادة مُرادة ليتطلّب تحقّقها إلى إرادة أخرى، وإنّما المقصود هو ذلك الشيء فيحتاج تحقّقه إلى إرادة(۱)

المبحث الثامن: حسن وقبح الإرادة

۱- الإرادة لا تمتلك «الحسن» أو «القبح» الذاتي.

ولا تؤثّر في حسن وقبح الأشياء.

وإنّما تترك الإرادة الأثر في وقوع الشيء على بعض الوجوه.

وهذه الوجوه:

قد تكون حسنة.

وقد تكون قبيحة.

فتتصف الإرادة عن طريق هذه الوجوه بالحسن أو القبح(۲)

مثال ذلك:

إنّ «الخبر» بذاته فاقد للحسن أو القبح.

وإنّما يكون حسنه وقبحه بالواسطة.

فإذا كان «الخبر» مطابقاً للواقع، كان صدقاً وحسناً.

وإذا كان «الخبر» مخالفاً للواقع، كان كذباً وقبيحاً(۳)

۲- كلّ «إرادة» تعلّقت بمراد حسن فهي حسنة.

ولكن يشترط في هذا المقام «انتفاء وجوه القبح» ؛ لأنّ «المراد» قد يكون «حسناً» ، وتكون الإرادة قبيحة، من قبيل: إرادة الفعل الحسن ممن لا يطيقه(۴)

۳- إرادة القبيح قبيحة؛ لأنّ الذمّ يتعلّق بمريد القبيح كما يتعلّق بفاعله (۵)

۱- انظر: الملخص، ج۳، ص ۳۴۷. غنية النزوع، ج ۲، ص ۴۴

۲- انظر: الملخّص، ج۳، ص ۳۴۸

۳- انظر: المصدر

۴- انظر: المصدر، ص۳۴۷

۵- انظر: الملخّص، ج۳، ص۳۸۶؛ رسائل الشريف المرتضى، ص۱۴۱. تقريب المعارف، ص۱۰۵. الاقتصاد، ص۸۹. المسلك في أصول الدين، ص۳۰۰. قواعد المرام، ص۱۱۲. كشف المراد، ص۴۲۲. الاعتماد، ص۷۶.

ص:۲۱۰

المبحث التاسع: عدم تعلّق إرادة الله بأفعال العباد القبيحة

قال الشيخ المفيد: «إنّ الله تعالى لا يريد إلاّ ما حسن من الأفعال، ولا يشاء إلاّ الجميل من الأعمال، ولا يريد القبائح، ولا يشاء الفواحش، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوّاً كبيراً»(۱)

قال السيّد المرتضى: «إنّ الله تعالى لم يرد شيئاً من المعاصي والقبائح، ولا يجوز أن يريدها ولا يشاءها ولا يرضاها، بل هو تعالى كاره وساخط لها»(۲)

قال سديدالدين الحمصي: «ذهب جماهير أهل العدل إلى أنّه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش والمعاصي، ولم يحبّها ولم يرض بها، بل كرهها»(۳)

أدلة عدم تعلّق إرادة الله بأفعال العباد القبيحة:

۱- نهى الله العباد عن القيام ببعض الأفعال.

وهذا ما يكشف كراهته تعالى لهذه الأفعال.

وليس من المعقول أن يكره الله صدور فعل من العبد، ثمّ تتعلّق إرادته تعالى به.

لأنّ تعلّق الإرادة والكراهة بشيء واحد في آن واحد محال.

فيثبت عدم تعلّق إرادة الله بما نهى العباد عنه وكرهه لهم.

أي: لا تتعلّق إرادة الله بأفعال العباد القبيحة(۴)

۲- لو كان الله مريداً لفعل القبائح التي تصدر من العباد، لكان العاصي مطيعاً لله بفعل القبائح؛ لأنّ العاصي يكون- في حالة عصيانه- مؤدّياً لما أراده الله، فيكون بذلك مطيعاً لله(۵)

۳- من مستلزمات الإرادة: الحبّ والرضا.

فلو جاز أن تتعلّق إرادة الله بأفعال العباد القبيحة، جاز أن يحبّ الله هذه الأفعال القبيحة ويرضى بها.

۱- تصحيح اعتقادات الإمامية، صص ۴۹ و ۵۰

۲- رسائل الشريف المرتضى، ص ۱۴۰

۳- المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۷۹

۴- انظر: الملخّص، ج۳، ص ۳۸۷؛ الاقتصاد، ص ۸۹. غنية النزوع، ج ۲، ص ۷۶. المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۸۰. إرشاد الطالبين، ص ۲۶۹

۵- انظر: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۸۰؛ كشف المراد، ص ۴۲۳. الرسالة السعدية، ص ۶۰.

ص:۲۱۱

فلمّا لم يجز أن يحبّ الله هذه الأفعال أو يرضى بها، لم يجز أن تتعلّق إرادته بها(۱)

۴- إذا كان مرجع الإرادهٔ هو الداعی، فلا شک فی أنّه تعالی لا داعی له إلی فعل القبیح، فلا تتعلّق إرادته بالفعل القبیح.

وإذا کان مرجع الإرادهٔ أمراً زائداً علی الداعی، فلا یمکن أیضاً نسبهٔ إرادهٔ القبیح إلی الله؛ لأنّ إرادهٔ القبیح قبیحهٔ، وهی بمنزلهٔ فعل القبیح، والله تعالی منزّه عن ذلک.

وبهذا یثبت أنّه تعالی لا یرید شیئاً من القبائح التی تصدر من العباد (۲)

۵- لا یرضی الله أن یُفتری علیه أو یُکذّب أنبیاؤه، فکیف یرید ذلک؟ ! فیثبت أنّ إرادهٔ الله، لا تتعلّق بأفعال العباد القبیحهٔ(۳)

۶- «إن قالوا: إنّ الذی نریده من الکفّار الإیمان.

قیل لهم: فأیّهما أفضل ما أردتم من الإیمان أو ما أراد الله من الکفر؟

فإن قالوا: ما أراد الله خیر مما أردنا من الإیمان.

فقد زعموا أنّ الکفر خیر من الإیمان!

وإن قالوا: إنّ ما أردنا من الإیمان خیر مما أراده الله من الکفر.

فقد زعموا أنّهم أولی بالخیر والفضل من الله!

وکفاهم بذلک خزیاً»(۴)

وبهذا یثبت عدم تعلّق إرادهٔ الله بأفعال العباد القبیحهٔ.

بعض الآیات القرآنیهٔ التی تنزّه الله عن إرادهٔ الفعل القبیح:

۱- شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ [آل‌عمران: ۱۸]

۲- وَ نَضَعُ الْمَوازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیامَهِٔ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً [الأنبیاء:۴۷]

۱- انظر: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۳۱

۲- انظر: المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۱۷۹

۳- انظر: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۳۱

۴- المصدر، ص ۲۳۹.

ص:۲۱۲

۳- إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [يونس:۴۴]

۴- وَ ما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ [التوبة: ۷۰]

۵- إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ [النساء: ۴۰]

۶- وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً [الكهف: ۴۹]

۷- وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ [فصّلت: ۴۶]

۸- وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعالَمِينَ [آل عمران: ۱۰۸]

المبحث العاشر: كراهة الله لبعض الأفعال

معنى الكراهة:

الكراهة هي القصد والميل القاطع نحو ترك الفعل.

الداعي إلى الكراهة:

العلم باشتمال الفعل أو اشتمال بعض خصائصه على المفسدة.

وهذا العلم هو الصارف عن إيجاد الفعل أو إيجاده وفق تلك الخصائص (۱)

أقسام كراهة الله لصدور بعض الأفعال:(۲)

۱- كراهته تعالى لصدور بعض الأفعال من نفسه.

۲- كراهته تعالى لصدور بعض الأفعال من عباده.

تنبيهات:

۱- لا يصح أن يكره الله شيئاً من أفعاله؛ لأنّ كراهته تعالى لأيّ فعل تقتضي قبح ذلك الفعل، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح.(۳)(۴)

۱- انظر: النكت الاعتقادية، صص ۲۵ و ۲۶؛ قواعد المرام، صص ۸۸ و ۸۹. عجالة المعرفة، ص۳۱. الاعتماد، ص ۶۷

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۵

۳- انظر: الملخّص، ج۳، ص ۳۸۵؛ تقريب المعارف، ص ۱۰۳

۴- وإنّما يصح من الإنسان أن يكره بعض أفعاله ليصرف نفسه بذلك عن فعلها، وليوطّن نفسه على أن لا يفعلها، وكلّ ذلك لا يجوز عليه تعالى.

ص:۲۱۳

۲- لا يصح أن يكره الله شيئاً مما أراده من أفعال عباده وأمرهم بها؛ لأنّ كراهيته تعالى لشيء تستلزم قبح ذلك الشيء، وقد علمنا حسن هذه الأفعال نتيجة أمر الله تعالى بها (۱)

۳- تتمثّل كراهة الله لبعض أفعال عباده في نهيه إيّاهم عنها، ليتركوها على وجه الاختيار(۲)

۱- انظر: تقريب المعارف، ص ۱۰۴

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۶. الاعتماد، ص ۶۷.

ص:۲۱۴

ص:۲۱۵

الفصل الثالث عشر: البداء

اشاره

* خصائص مسألة البداء
* أهمية الاعتقاد بالبداء
* معنى البداء
* بيان كيفية وأسباب وقوع البداء
* أسباب التسمية بالبداء
* المقصود من «الظهور لله تعالى»
* صلة البداء بالقضاء الإلهى
* البداء ولوح المحو والإثبات
* أمثلة وقوع البداء لله تعالى
* أسباب أهمية البداء
* البداء والردّ على مقولة اليهود
* البداء ومشكلة عدم تحقّق إخبار الأنبياء بالمغيّبات
* مستثنيات البداء
* المشابهة والفرق بين البداء والنسخ

ص:۲۱۶

ص:۲۱۷

المبحث الأوّل: خصائص مسألة البداء

۱- وقعت مسألـة البـداء موقع سوء الفهم عنـد أهل السـنّة، وفهم هؤلاء من البـداء ما لم يقصـده أتباع مـذهب أهل البيت: ، ولهذا جعل هؤلاء مسألة البداء ذريعة لشنّ الهجمات ضدّ مذهب أهل البيت: .

۲- أدّى الصـراع العقائـدى بين الشـيعة ومخالفيهم حول مسألـة البـداء إلى اشـتهار هـذه المسألة، وتسـليط المزيد من الأضواء عليها فى الساحات العلمية وغير العلمية.

۳- الأمر الباعث على الاستغراب حول مسألة البداء أنّها مسألة: يعتبرها أتباع مذهب أهل البيت: من صميم الدين! ويعتبرها أتباع مذهب أهل السنّة عقيدة هدّامة للدين!

۴- أكّد أهل السـنّة على إنكار عقيدة البداء؛ لأنّهم ظنّوا بأنّها تستلزم اتّصاف الله تعالى بالجهل وخفاء الأمور عليه، ويعود هذا الظن إلى عدم فهمهم الصحيح لهذه المسألة، واكتفائهم بالمعنى اللغوى الظاهرى لمصطلح البداء.

المبحث الثانى: أهمية الاعتقاد بالبداء

أكّد أئمة أهل البيت: على أهمية الاعتقاد بالبداء أشدّ التأكيد بحيث ورد عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

۱- قال (ع) :

«لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»(۱)

۱- الكافى، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۲.

ص:۲۱۸

۲- وقال (ع) :

«ما عُظِّم الله بمثل البداء»(۱)

۳- وقال (ع) :

«ما عُبد الله بشیء مثل البداء»(۲)

۴- وقال (ع) :

«ما بعث الله عزّ وجلّ نبیّاً حتّی أخذ علیه ثلاث خصال: . . . ، أنّ الله یقدّم ما یشاء، ویؤخّر ما یشاء»(۳)

وسیتبیّن لاحقاً- بعد بیان معنی البداء- أسباب أهمیة الاعتقاد بالبداء والفوائد المترتبة علی الإیمان به.

المبحث الثالث: معنی البداء

معنی البداء(۴)فی الاصطلاح اللغوی:

البداء یعنی الظهور. (۵)و (۶)

قال الشیخ الصدوق: «البداء. . . هو ظهور أمر، یقول العرب: بدا لی شخص فی طریقی، أی: ظهر»(۷)

قال الشیخ المفید: «الأصل فی البداء هو الظهور»(۸)

قال الشیخ الطوسی: «البداء حقیقة فی اللغة هو الظهور»(۹)

المعنی اللغوی للبداء فی آیات القرآن الکریم:

۱- بَلْ بَدا لَهُمْ ما کانُوا یُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ [الأنعام: ۲۸] أی: ظهر لهم.

۲- ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ لَیَسْجُنُنَّهُ حَتَّی حِینٍ [یوسف: ۳۵] أی: ظهر لهم.

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۱

۲- المصدر

۳- المصدر، ص ۱۴۷، ح ۳

۴- البداء مصدر بدا، یبدو، بدواً من الناقص الواوی ؛ ولیس من بدا بالهمز الذی یعنی الابتداء

۵- تنبیه: لا یکون «الظهور» إلاّ بعد «الخفاء» ، ولهذا فالمعنی الأدق للبداء هو «الظهور بعد الخفاء»

۶- انظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة بدو ، ج ۱، ص ۳۳۴؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۱۳

۷- التوحید، ص ۳۲۷، ب ۵۴، ذیل ح ۹

۸- تصحیح اعتقادات الإمامیة، ص ۶۵

۹- الغیبة، للشیخ الطوسی، ص ۴۲۹، ذیل ح ۴۱۸.

ص:۲۱۹

۳- وَ اللَّهُ يَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما تَكْتُمُونَ [المائدة: ۹۹] أى: يعلم ما تظهرون.

۴- بَدا لَهُمْ سَيِّئاتُ ما عَمِلُوا [الجاثية: ۳۳] أى؛ ظهر لهم.

۵- فَلَمَّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما [الأعراف: ۲۲] أى، ظهرت لهما.

معنى البداء فى الاصطلاح العرفى:

اكتسب «البداء» فى الاستعمال العرفى معنىً آخر له صلة بالظهور، وهو كما أشار إليه الشيخ المفيد: «إنّ لفظ البداء أطلق فى أصل اللغة على تعقّب الرأى والانتقال من عزيمة إلى عزيمة»(۱)

توضيح ذلك:

يقال: بدا له.

ويُقصد: أراد أن يقوم بفعل معيّن، فظهر له أمر دفعه إلى تغيير موقفه الذى كان يقصده فيما سبق.

وعلى ضوء هذا المعنى يكون المقصود من البداء المنسوب إلى الله هو: أن يقدّر الله شيئاً فى المستقبل بالنسبة إلى العباد، فيصدر بعد ذلك من العباد شىء يدعو الله إلى تغيير ما قدّره لهم.

وهل يصلح نسبة هذا المعنى إلى الله أم لا؟

هذا ما سيتبيّن فى البحوث القادمة.

المبحث الرابع: بيان كيفية وقوع البداء فى أفعال الله وأسباب ذلك

إذا أراد الله وقوع فعل من أفعاله فى المستقبل، فستتجلّى هذه الإرادة الإلهية فى الواقع الخارجى على شكل «تقدير» يتمّ تثبيته فى «لوح المحو والإثبات» .

وبعد ذلك:

توجد مرحلة بين «ما قدّر الله وقوعه» وبين «تحقّق هذا التقدير» وفى هذه

۱- تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ۶۷.

ص:۲۲۰

المرحلة لا يلزم على الله أن يحقّق ما قدّر وقوعه، بل الله مخيّر بعد ذلك:

بين «تحقّق» هذا التقدير.

وبين «عدم تحقّق» هذا التقدير.

فإذا حقّق الله ما قدّره، وأبقاه على ما كان عليه، ولم يغيّره بتقدير آخر، سُمّى هذا الأمر ب- «الإمضاء» .

وإذا لم يحقّق الله ما قدّره، ولم يبقه على ما كان عليه، وغيّره بتقدير آخر، سُمّى هذا الأمر ب- «البداء» .

بعبارة أخرى:

«الإمضاء» عبارة عن إبقاء التقدير الأوّل على ما كان عليه، وعدم استبداله بتقدير آخر، وإيصال التقدير الأوّل إلى مرحلة التنفيذ.

و «البداء» عبارة عن عدم إبقاء التقدير الأوّل على ما كان عليه، بل استبداله بتقدير آخر، وإيصال التقدير الثانى إلى مرحلة التنفيذ.

فقوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ [الرعد: ٣٩]

«يمحو الله ما يشاء» هو البداء.

«ويثبت» هو الإمضاء.

وإذا أمضى الله شيئاً فلا بداء بعد ذلك.

إذ لا معنى بعد وقوع الفعل أن نقول بأنّ هذا الفعل هل سيقع أو لا يقع.

ولهذا قال الإمام على بن موسى (ع) :

«فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء»(۱)

أسباب تغيير التقدير الإلهى إزاء العباد:

لا ـ يتعامل الله مع العباد وفق مشيئة أو إرادة محدّدة مسبقاً، أو قضاء وقدر غير قابل للتغيير، بل يتّخذ الله دائماً إزاء العباد المواقف المنسجمة مع المتطلّبات الجديدة.

۱- الكافى، ج ۱، ص ۱۴۹، ح ۱۶.

ص:۲۲۱

وقد جعل الله لأفعال العباد الدور الكبير فی كيفية تعامله معهم.

ومن هذا المنطلق يغيّر الله ما قدّره للعباد بموازات تغييرهم لسلوكهم وتصرّفاتهم.

قال تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ [الرعد:۱۱]

مثال ذلک:

۱- يشاء الله أن يرزق أحد العباد مالاً، فيقدّر له أن يحصل على هذا الرزق بعد يومين، وفی اليوم التالی يصدر من العبد فعلٌ، فيغيّر الله تعالى تقديره السابق وفق المتطلّبات الجديدة، ويقدّر حرمان هذا العبد من هذا الرزق أو يقدّر وصول هذا الرزق إلى هذا العبد بعد أربعة أيام.

۲- يشاء الله أن ينزل البلاء على أحد العباد، فيقدّر أن يتحقّق نزول هذا البلاء بعد يومين، وفی اليوم التالی يتوسّل هذا العبد بالدعاء ويسأل الله أن يرحمه برحمته الواسعة، فيغيّر الله تبعاً لذلک ما قدّره لهذا العبد، ويستبدل تقديره السابق بتقدير جديد منسجم مع المتطلّبات الجديدة.

ولهذا:

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«الدعاء يردّ القضاء بعد ما أُبرم إبراماً»(۱)

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«عليكم بالدعاء، فإنّ الدّعاء لله والطلب إلى الله يردّ البلاء وقد قدّر وقضى ولم يبق إلّا إمضاؤه»(۲)

المبحث الخامس: أسباب التسمية بالبداء

الرأی الأوّل:

نسبة «البداء» إلى الله نسبة مجازية.

والمقصود من «البداء» هو «الإبداء» بمعنى «الإظهار» .

۱- الكافی، ج ۲، ص ۴۷۰، ح ۷

۲- المصدر، ح ۸.

ص:۲۲۲

أی: يظهر من أفعال الله للعباد ما كان خافياً عنهم، وما لم يتوقّعوه، ولم يكن فی حسبانهم لعدم اطّلاعهم على علله وأسبابه.

قال الشيخ المفيد:

إنّ «اللام» فی مقولة «بدا لله» بمعنی «من» .

أی: بدا من الله للناس.

يقول العرب: قد بدا لفلان عمل حسن أو بدا له كلام فصيح.

كما يقولون: بدا من فلان كذا، فيجعلون «اللام» مقام «من» .

فقولهم «بدا لله» ، أی: بدا من الله سبحانه(۱)

قال الشيخ الطوسی:

«إنّ البداء فی اللغة هو الظهور، فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالی ما كنّا نظن خلافه أو نعلم ولا نعلم شرطه»(۲)

يلاحظ عليه:

هذا المعنی بحدّ ذاته صحيح.

ولكن يستبعد أن يكون هذا المعنی هو المقصود من البداء الذی اهتمّ به أئمة أهل البيت: ، وأكّدوا عليه أشدّ التأكيد، كما اتّضح من أحاديثهم الشريفة التی أشرنا إلی أهمّها فی المبحث الثانی من هذا الفصل.

دليل ذلك:

إنّ ظهور ما لم يتوقّعه العباد من الله شیء طبيعی، وذلك لقصور معرفة العباد وقلّة إلمامهم وعلمهم، وقد قال تعالی: وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً [الإسراء: ۸۵]

ويتبيّن من هنا بأنّ المعنی المقصود من البداء أرفع شأناً من هذا المعنی الذی لايدل إلاّ على قلّة مستوی علم الإنسان بالأفعال الإلهية.

۱- انظر: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ۶۵. بتصرّف

۲- الغيبة، للشيخ الطوسی، ص ۴۳۰.

ص:۲۲۳

الرأی الثانی:

البـداء عبارة عن تغییر الله ما قـدّره للعباد، وقـد سـمّی البداء ب- «البداء» ؛ لأنّ هذا التغییر لا یتحقّق إلّا بعد أن یظهر لله تعالی فی الواقع الخارجی أمر من العباد یدعوه إلی هذا التغیّر فی التعامل معهم. وسیتبیّن فی المبحث اللاحق المقصود من «الظهور لله تعالی» .

المبحث السادس: المقصود من الظهور لله تعالی»

معنی الظهور الذی لا یصح نسبته إلی الله تعالی(۱):

الظهور بعد الخفاء بمعنی العلم بعد الجهل.

دلیل تنزیه الله تعالی عن هذا الظهور:

یتضـمّن هـذا المعنی اتّصاف الله بالجهل، وخفاء الأمور عنه تعالی، وعـدم معرفته بعواقب الأمور، ولکنّه عزّ وجلّ منزّه عن هـذه الأمور، وهو الذی لا تخفی علیه خافیهٔ، وهو بکلّ شیء علیم.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«ما بدا لله فی شیء إلّا کان فی علمه قبل أن یبدو له»(۲)

قال (ع) :

«إنّ الله لم یُبد له من جهل»(۳)

قال (ع) :

«لیس شیء یبدو له إلّا وقد کان فی علمه، إنّ الله لا یبدو له من جهل» (۴)

سُئل (ع) : «هل یکون الیوم شیء لم یکن فی علم الله بالأمس؟ قال (ع) :

«لا، من قال هذا فأخزاه الله»(۵)

۱- انظر: تصحیح اعتقادات الإمامیهٔ، ص ۶۵

۲- الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۹

۳- المصدر، ص ۱۴۸، ح ۱۰

۴- بحار الأنوار، ج۴، ص ۱۲۱، ب ۳، ح ۶۳

۵- الکافی، ج۱، ص ۱۴۸، ح ۱۱.

ص:۲۲۴

قال (ع) :

«من زعم أنّ الله عزّوجلّ يبدو له فی شیء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه»(۱).

قال (ع) :

«من زعم أنّ الله بدا له فی شیء بداء ندامة، فهو عندنا كافر بالله العظيم»(۲).

معنی الظهور الذی يصح نسبته إلی الله تعالی:

الظهور بعد الخفاء بمعنی أن يجد الله تحقّق الشیء فی الواقع الخارجی بعد عدمه.

توضيح ذلك:

ينقسم ظهور الأشياء لله إلی قسمين:

۱- ظهور فی مقام العلم الذاتی لله تعالی.

وجميع الأشياء - علی ضوء هذا المعنی - ظاهرة لله، ولا يمكن استثناء شیء منها.

۲- ظهور فی مقام العلم الفعلی لله تعالی.

والعلم الفعلی عبارة عن ظهور الأشياء لله بعد تحقّقها فی الواقع الخارجی.

والأشياء- علی ضوء هذا المعنی- لا تكون ظاهرة لله فی مقام الفعل إلاّ بعد تحقّقها فی الواقع الخارجی، أمّا الأشياء التی لم توجد بعد، ولم يكن لها وجود فی الواقع الخارجی فهی لا تتّصف بالظهور فی مقام الفعل، بل لا معنی للقول بأنّها ظاهرة فی مقام الفعل وهی بعد معدومة وليس لها وجود فی الواقع الخارجی(۳).

بعبارة أخری:

إنّ الأشياء الموجودة والمتحقّقة فی الواقع الخارجی:

يعلمها الله تعالی بالعلم الذاتی، ولها عنده تعالی ظهور فی الواقع الخارجی.

إنّ الأشياء غير الموجودة والتی ستتحقّق فی الواقع الخارجی.

يعلمها الله تعالی بالعلم الذاتی، ولكن ليس لها عنده ظهور إلاّ بعد تحقّقها.

۱- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱۱، ب ۳، ح ۳۰

۲- الاعتقادات، ص ۴۱

۳- انظر: عدّة الأصول، ج ۲، ص ۴۹۶.

ص:٢٢٥

النتيجة:

نستنتج من التقسيم الذى تمّ بيانه حول مصطلح «الظهور» بأنّ قولنا فى البداء:

ظهر لله كذا بعد أن لم يكن ظاهراً.

أى: وجد الله كذا فى الواقع الخارجى بعد أن لم يجده.

مثال هذا الظهور فى القرآن الكريم:

قال تعالى: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ [محمّد: ٣١]

أى: «حتّى نعلم جهادكم موجوداً»(١)؛ لأنّ قبل وجود الجهاد لا يُعلم الجهاد موجوداً، وإنّما يُعلم كذلك بعد حصوله» (٢).

قال تعالى: وَ ما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنْتَ عَلَيْها إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى عَقِبَيْهِ [البقرة: ١٤٢]

أى: لنعلم ذلك فى مقام الفعل وفى الواقع الخارجى.

وإلاّ فالله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه الذاتى الأزلى.

وإنّما المقصود هنا هو «العلم الفعلى» الذى هو عبارة عن وجود وتحقّق الشيء فى الواقع الخارجى(٣).

المبحث السابع: صلة البداء بالقضاء الإلهى

أقسام القضاء الإلهى:

١- القضاء المحتوم:

وهو القضاء القطعى الذى لا يقبل المحو والتبديل والتغيير.

١- التبيان فى تفسير القرآن، ج٩، ص٣٠٦. مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج٩، ص ١٦١

٢- عدّة الأصول، ج ٢، ص ٤٩٦

٣- للمزيد راجع فى هذا الكتاب: الفصل الثامن: علم الله تعالى، المبحث التاسع: علم الله بالأشياء بعد إيجادها.

ص:۲۲۶

۲- القضاء غیر المحتوم:

وهو القضاء غیر القطعی الذی جعل الله تحقّقه متوقّفاً علی توفّر بعض الشروط وانتفاء بعض الموانع.

ولهذا یقع التبدیل والتغییر فی هذا القضاء فیما لو لم تتوفّر بعض شروطه أو فیما لو لم تنتف منه بعض الموانع.

صلة البداء بالقضاء الإلهی:

البداء یکون فی القضاء غیر المحتوم دون المحتوم.

ولهذا قال الشیخ المفید: «فالبداء من الله تعالی یختص ما کان مشترطاً فی التقدیر»(۱).

مثال للقضاء الإلهی المحتوم وغیر المحتوم: الأجل

معنی الأجل: هو المدّة المعیّنة للإنسان لیعیش فی الحیاة الدنیا.

أقسام الأجل:

۱- الأجل المحتوم (المقضی) (المسمّی) :

وهو الأجل الذی قضاه الله وقدّره بصورة حتمیة بحیث جعله لا یقبل التقدیم والتأخیر.

۲- الأجل غیر المحتوم (الموقوف) (غیر المسمّی) :

وهو الأجل الذی جعل الله فیه قابلیة التقدیم والتأخیر.

أقوال أهل البیت: حول قوله تعالی:

ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ [الأنعام: ۲]

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق: .

« هما أجلان:

أجل موقوف یصنع الله ما یشاء.

۱- تصحیح اعتقادات الإمامیة، ص ۶۷.

ص:۲۲۷

وأجل محتوم»(۱)

وقال (ع) أيضاً:

« الأجل الذى غير مسمّى موقوف يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر منه ما يشاء.

وأمّا الأجل المسمّى. . . [فهو محتوم، ومنه] قول الله: إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ [الأعراف: ۳۴]»(۲)

سأل حمران بن أعين الإمام محمّد بن على الباقر (ع) حول هذه الآية، فقال (ع) :

إنّهما أجلان: أجل محتوم وأجل موقوف.

قال حمران: ما المحتوم؟

قال (ع) : الذى لا يكون غيره.

قال: وما الموقوف؟

قال (ع) : هو الذى لله فيه المشيّة [أى: يقدّم أو يؤخّر منه ما يشاء]. . .»(۳).

المبحث الثامن: البداء ولوح المحو والإثبات

قال تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ [الرعد: ۳۹]

أنواع اللوح:

۱- اللوح المحفوظ (أم الكتاب)

وهو اللوح الـذى يُكتب فيه القـدر والقضـاء الإلهى المحتوم، ولهـذا يكون هـذا اللوح مصوناً من المحو والإثبات والتغيير والتبـدّل، ولا يطرأ البداء على ما تمّ تدوينه فى هذا اللوح.

۲- لوح المحو والإثبات

وهـو اللوح الـذى يُكتب فيه القـدر والقضـاء الإلـهى غير المحتوم، أى: القـدر والقضـاء الـذى جعـل الله تحقّقه متوقّفاً على توفّر بعض الشروط وانتفاء بعض الموانع.

۱- التفسير، العياشى، ج ۱، ص ۳۵۵، ح ۷

۲- المصدر، ص ۳۵۴، ح ۵

۳- بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۲۴۹، ب ۲۵، ح ۱۳۳.

ص:۲۲۸

ولهذا يقع التغيير والتبديل في ما تمّ تدوينه في هذا اللوح.

ويمحو الله تعالى في هذا اللوح ما يشاء ويثبت ما يشاء.

توضيح:

يكتب الله في لوح المحو والإثبات ما قدّر تحقّقه في المستقبل.

وبما أنّ لأفعال ومواقف العباد دوراً في تغيير ما قدّره الله لهم، فلهذا إذا غيّر العباد سلوكهم وتصرّفاتهم فإنّ الله سيغيّر ما قدّره لهم، وسيمحو ما كتبه في لوح المحو والإثبات ويبدّل ذلك بتقدير آخر.

صلة البداء بعلم الله الذاتي:

وقوع التغيير في التقدير الإلهي لا يوجب وقوع التغيير في العلم الإلهي الذاتي؛ لأنّه تعالى كما هو عالم بالتقدير الأوّل فإنّه كذلك عالم من الأزل بأنّه سيغيّر هذا التقدير بتقدير آخر.

المبحث التاسع: أمثلة وقوع البداء لله تعالى

البداء الأوّل: رفع العذاب عن قوم يونس (ع)

قال تعالى: فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ [يونس: ۹۸]

خطوات تحقق البداء الإلهي بالنسبة إلى قوم يونس (ع) : (۱)

۱- أرشد النبي يونس (ع) قومه إلى الهدى والإيمان.

۲- أصرّ قوم يونس على الكفر والعصيان.

۳- أيس النبي يونس (ع) من دعوة قومه، فطلب من الله أن ينزل عليهم العذاب.

۴- استجاب الله دعاء النبي يونس (ع) على قومه.

۵- قضى الله قضاءً غير حتمياً بإنزال العذاب على قوم يونس (ع) .

۱- انظر: مجمع البيان، ج ۵، صص ۲۰۳ - ۲۰۵.

ص:۲۲۹

۶- أخبر الله النبی یونس (ع) بأنّه سینزل علی قومه العذاب فی یوم کذا.

۷- أخبر النبی یونس (ع) قومه بتعلّق الإرادة الإلهیة بإنزال العذاب علیهم فی یوم کذا.

۸- خرج النبی یونس (ع) فی الیوم المحدّد من المنطقة التی یسکنها قومه.

۹- ظهرت آثار نزول العذاب الإلهی علی قوم یونس (ع) فی الوقت المحدّد.

۱۰- ندم قوم یونس (ع) علی عصیانهم لله، فتابوا وفزعوا إلی الله تعالی.

۱۱- ظهر لله فی الواقع الخارجی ندم وتوبة قوم یونس (ع) واستغاثتهم به لرفع العذاب.

۱۲- غیّر الله ما قدّره من العذاب علی قوم یونس (ع) بعد توبتهم.

۱۳- محا الله تقدیره الأوّل بإنزال العذاب علی قوم یونس (ع) واستبدله بتقدیر آخر.

۱۴- کان التقدیر الإلهی الثانی أن یرفع عنهم العذاب ویمتّعهم إلی حین.

۱۵- وهنا وقع البداء، وکذلک یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده أُمّ الکتاب.

البداء الثانی: بداء آخر بالنسبة إلی النبی یونس (ع)

قال تعالی: فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ * لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ [الصافات: ۱۴۳و۱۴۴]

خطوات تحقّق هذا البداء:(۱)

۱- استاء النبی یونس (ع) لعدم نزول العذاب علی قومه، فلم یرجع إلیهم.

۲- قدّر الله وقضی أن تبلع الحوت النبی یونس (ع) ، وأن یلبث فی بطنها إلی یوم القیامة.

۳- أکثر النبی یونس (ع) فی بطن الحوت من ذکر الله وتسبیحه.

۴- ظهر لله فی الواقع الخارجی توسّل النبی یونس (ع) بالذکر والتسبیح.

۵- غیّر الله ما قدّره للنبی یونس (ع) فی خصوص بقائه فی بطن الحوت إلی یوم القیامة.

۱- انظر: مجمع البیان، ج ۵، صص ۲۰۳ - ۲۰۵.

ص: ۲۳۰

۶- استبدل الله تقديره الأوّل بتقدير آخر، وهو إخراج النبی يونس (ع) من بطن الحوت.

۷- أخرج الله النبی يونس (ع) من بطن الحوت، وقال تعالی: فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی يَوْمِ يُبْعَثُونَ [الصافات: ۱۴۳و ۱۴۴]

البداء الثالث: تغيير مدّة ميقات النبی موسی (ع)

قال تعالی: وَ واعَدْنا مُوسی ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً [الأعراف: ۱۴۲]

خطوات تحقّق هذا البداء:

۱- قدّر الله أن يستدعی النبی موسی (ع) لميقاته مدّة ثلاثين ليلة.

۲- أخبر النبی موسی (ع) قومه بأنّه سيغيب عنهم ثلاثين ليلة، وقال لهم:

«إنّ ربّی وعدنی ثلاثين ليلة أن ألقاه»(۱).

۳- ذهب النبی موسی (ع) إلی ميقات ربّه وناجی الله ثلاثين ليلة.

۴- غيّر الله تقديره الأوّل فی خصوص مدّة بقاء النبی موسی (ع) فی الميقات، واستبدله بتقدير آخر، وهو أن يزيد الميقات عشرة ليال أخری.

۵- قد يكون سبب هذا التغيير ما ظهر لله من أحوال قوم موسی (ع) ، فأراد أن يختبرهم ويری ما هو موقفهم عند تأخير عودة النبی موسی (ع) من الميقات.

البداء الرابع: إبعاد الله الموت عن العروس

روی أنّ المسيح عيسی بن مريم مرّ بقوم مُجلَبين(۲).

فقال: ما لهؤلاء؟

قيل: يا روح الله، إنّ فلانة بنت فلان تُهدی إلی فلان بن فلان فی ليلتها هذه.

قال: يجلبون اليوم ويبكون غداً.

فقال قائل منهم: ولِمَ يارسول الله؟

۱- الجامع لأحكام القرآن، ج ۷، ص ۱۷۵

۲- مجلبين، أی: فی حالة صياح وصخب.

ص:۲۳۱

قال: لأنّ صاحبتهم ميّتة فى ليلتها هذه...

فلمّا أصبحوا جاؤوا، فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء.

فقالوا: ياروح الله إنّ التى أخبرتنا أمس أنّها ميّتة لم تمت!

فقال عيسى (ع) : يفعل الله ما يشاء، فاذهبوا بنا إليها.

... قـالت: ... كان يعترينا سائل فى كلّ ليلـة جمعـة، فننيله ما يقوته إلى مثلها، وأنّه جاءنى فى ليلتى هـذه وأنا مشـغولة بأمرى، وأهلى بمشاغيل، فهتف فلم يجبه أحد، ثمّ هتف فلم يجب حتّى هتف مراراً، فلمّا سمعت مقالته قمت متنكّرة حتّى أنَلْتهُ كما كنّا نُنيله.

فقال [عيسى (ع)] لها: تنحّى عن مجلسك، فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جَذَعة عاض على ذنبه.

فقال (ع) : بما صنعتِ صرف الله عنكِ هذا»(۱).

البداء الخامس: إبعاد الله الموت عن اليهودى

عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) ، قال:

مرّ يهودى بالنبى (ص) ، فقال: السّام عليك.

فقال رسول الله (ص) : عليك!

فقال أصحابه: إنّما سلّم عليك بالموت، قال: الموت عليك، فقال رسول الله (ص) : وكذلك رددت.

ثمّ قـال النبى (ص) : إنّ هـذا اليهودى يعضّه أسود فى قفـاه فيقتله، قـال: فـذهب اليهودى فاحتطب حطباً كثيراً، فاحتمله ثمّ لم يلبث أن انصرف، فقال له رسول‌الله (ص) : ضعه.

فوضع الحطب، فإذا أسود فى جوف الحطب عاضّ على عود.

فقال (ص) : يا يهودى ما عملت اليوم؟

قال: ما عملت عملاً إلاّ حطبى هذا احتملته فجئت به، وكان معى كعكتان، فأكلت واحدة وتصدّقت بواحدة على مسكين.

۱- الأمالي، للشيخ الصدوق، صص ۵۸۹ و ۵۹۰، المجلس ۷۵، ح ۸۱۶/۱۳.

ص:۲۳۲

فقال رسول الله (ص) : بها دفع الله عنه.

وقال (ص) : إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان(۱).

البداء السادس: التأجيل والتأخير فی النصر الإلهی

ورد عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

« کان فی بنی إسرائیل نبی وعده الله أن ینصره إلی خمس عشرة لیلة، فأخبر بذلک قومه.

فقالوا: والله إذا کان لیفعلن ولیفعلن!

فأخّره الله إلی خمس عشرة سنة.

وکان فیهم من وعده الله النصرة إلی خمس عشرة سنة.

فأخبر بذلک النبی قومه.

فقالوا: ما شاء الله.

فعجّله الله لهم فی خمس عشرة لیلة» (۲).

البداء السابع: تأجیل الله أجل المَلِک

قال الإمام علی بن موسی (ع) : لقد أخبرنی أبی عن آبائه أنّ رسول الله (ص) قال:

إنّ الله عزّ وجلّ أوحی إلی نبی من أنبیائه: أن أخبر فلان المَلِک أنّی متوفّیه إلی کذا وکذا.

فأتاه ذلک النبی فأخبره، فدعا الله المَلک وهو علی سریره حتّی سقط من السریر، فقال: یاربّ أجّلنی حتّی یشبّ طفلی وأقضی أمری.

فأوحی الله عزّ وجلّ إلی ذلک النبی: أن ائت فلان المَلِک فأعلمه أنّی قد أنسیت فی أجله، وزدت فی عمره خمس عشرة سنة.

فقال ذلک النبی: یاربّ إنّک لتعلم أنّی لم أکذب قطّ!

فأوحی الله عزّ وجلّ إلیه: إنّما أنت عبد مأمور، فأبلغه ذلک، والله لا یسأل عمّا یفعل (۳).

۱- الکافی، ج۱، ص۵، ح ۳

۲- الإمامة والتبصرة، ص ۹۵؛ بحار الأنوار، ج۴، ص ۱۱۲، ب ۳، ح ۳۲

۳- التوحید، صص ۴۳۰ و ۴۳۱، ب ۶۶، ح ۱.

ص:۲۳۳

المبحث العاشر: أسباب أهمية البداء

۱- التأكيد على حرّية الله في أفعاله.

إنّ الله تعالى غير مقيّد بحدود معيّنة مقدّرة منه تعالى منذ الأزل بحيث يكون الله تعالى - والعياذ بالله - عاجزاً عن تخطّيها أو تجاوز حدّها، بل الله تعالى قادر على تغيير ما قدّره مسبقاً بتقدير آخر، ومجرّد تقديره لشيء لا يحدّد أفعاله ولايمنعه من تغيير ذلك.

بعبارة أخرى:

إذا قدّر الله شيئاً فإنّه غير مقيّد بالعمل وفق ما قدّره مسبقاً، بل له الحرّية والقدرة على تغيير هذا التقدير واستبداله بتقدير آخر.

۲- التأكيد على هيمنة الله وسلطانه على أمور العالم كلّها، وتصرّفه المباشر فيها حسب مشيئته وإرادته الحكيمة.

۳- التأكيد على مسألة اختيار الإنسان ودوره في تغيير مصيره بأفعاله وأعماله.

وهذا ما يحثّ الإنسان على الجدّ والاجتهاد لرفع مستواه والوصول إلى ما هو الأفضل عن طريق تمسّكه بالأسباب المادّية المتاحة له والأسباب المعنوية كالدعاء والتوسّل والصدقات وأنواع البرّ والطاعات.

وهذا بعكس ما لو كانت عقيدة الانسان بأنّ التقدير كلّه بيد الله من دون أن يكون للإنسان أيّ أثر في ذلك، وقد كُتب مصير كلّ إنسان، وجفّ القلم، والإنسان غير قادر على تغيير ما قُدّر له.

فهذه العقيدة تبعث الإنسان نحو الإحباط واليأس والقنوط، وتشلّ قدرته وتسلب منه القوّة والعزم والإرادة على تغيير مصيره نحو الأفضل.

وبصورة عامّة:

الاعتقاد بالبداء يعني الاعتقاد بامتلاك القدرة على تغيير المصير المقدّر من قبل الله تعالى، وهذا ما يحثّ الإنسان على العمل الدؤوب والجاد من أجل تغيير مصيره بيده نحو الأفضل.

ص:۲۳۴

۴- التأکید علی أنّ إرادة الله حادثة ولیست قدیمة.

وتنقسم إرادة الله إلی قسمین:

أوّلاً: إرادة وقوع فعل معیّن فی نفس الوقت.

ثانیاً: إرادة وقوع فعل معیّن فی المستقبل.

فالقسم الأوّل: إرادة وقوع فعل معیّن فی نفس الوقت.

تتجسّد هذه الإرادة عن طریق تحقّق الفعل المقصود فی الواقع الخارجی.

قال تعالی: إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ [یس: ۸۲]

والقسم الثانی: إرادة وقوع فعل معیّن فی المستقبل.

تتجسّد هذه الإرادة عن طریق الکتابة فی الألواح.

فتتجسّد إرادة الله الحتمیة فی لوح أم الکتاب.

وتتجسّد إرادة الله غیر الحتمیة فی لوح المحو والإثبات.

المبحث الحادی عشر: البداء والردّ علی مقولة الیهود

قال الشیخ الصدوق: «البداء هو ردّ علی الیهود؛ لأنّهم قالوا: إنّ الله قد فرغ من الأمر، فقلنا: إنّ الله کلّ یوم فی شأن، یحیی ویمیت ویرزق ویفعل ما یشاء»(۱).

عقیدة الیهود:

ذهب الیهود إلی أنّ الله قدّر أمور العالم منذ الأزل، وفرغ من الأمر، فلا تغییر ولا تبدیل فیما قدّر الله، فقد «جفّ القلم» .

ولازم هذا القول أن یکون الله عاجزاً عن تغییر ما جری به قلم التقدیر فیما سبق.

ردّ عقیدة الیهود:

جاءت عقیدة «البداء» ردّاً علی ماذهب إلیه الیهود لتؤکّد بأنّ الأمر بید الله، وأنّه تعالی لم یفرغ من الأمر، بل یمکن إیقاع التغییر فی کلّ قضاء وقدر إلهی غیر حتمی.

۱- التوحید، ص ۳۲۷، ب ۵۴، ذیل ح ۹.

ص:۲۳۵

عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول قول الله عزّ وجلّ: وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ [المائدة: ۶۴]

قال (ع) : . . . قالوا: قد فرغ من الأمر، فلا یزید ولا ینقص.

فقال الله جلّ جلاله تکذیباً لقولهم: غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ [المائدة: ۶۴]، ألم تسمع الله عزّ وجلّ یقول: یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ [الرعد: ۳۹]»(۱)

قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«قالت الیهود یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ یعنون: أنّ الله تعالی قد فرغ من الأمر، فلیس یحدث شیئاً.

فقال الله عزّ وجلّ: غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا . .»(۲)

«. . . فکیف قال تعالی: یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ ما یَشاءُ

وقال عزّ وجلّ: یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ

وقد فرغ من الأمر؟ !»(۳)

ولهذا قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) لأحد أصحابه:

« ادع ولا تقل إنّ الأمر قد فرغ منه»(۴)

المبحث الثانی عشر: البداء ومشکلة عدم تحقّق إخبار الأنبیاء بالمغیّبات

قد یشکل البعض علی البداء، ویقول بأنّه یستلزم تکذیب الأنبیاء والرسل وعدم الوثوق بهم؛ لأنّ هؤلاء قد یخبروا عن تحقّق حدث معیّن، ثمّ لا یتحقّق ذلک نتیجة وقوع البداء الإلهی فیه.

الجواب:

تنقسم الأمور التی یرید الله تحقّقها فی المستقبل إلی قسمین:

۱- التوحید، ص ۱۶۳، ب۲۵، ح ۱

۲- عیون أخبار الرضا ع ، ج۲، ص ۱۶۱، ب ۱۳، ح ۱

۳- المصدر، ص ۱۶۷

۴- الکافی، ج ۲، ص ۴۶۶، ح ۳.

ص:۲۳۶

۱- أمور حتمية:

وهی الأمور التی تعلّقت إرادة الله بها علی أن تقع حتماً، وهی من القضاء والقدر الإلهی الذی لم یجعل الله فیه قابلیة المحو والإثبات والتبدیل والتغییر.

۲- أمور غیر حتمیة:

وهی الأمور التی تعلّقت إرادة الله بها علی أن یکون تحقّقها مشروطاً بتوفّر بعض المتطلّبات وانتفاء بعض الموانع، ولهذا فهی أمور فیها قابلیة المحو والإثبات والتبدیل والتغییر.

نوعیة إخبارات الأنبیاء:

أغلب إخبارات الأنبیاء والرسل تکون من الأمور الحتمیة التی لا یکون فیها البداء، ولهذا ورد فی الحدیث الشریف:

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

« من الأمور أمور محتومة کائنة لا محالة

ومن الأمور أمور موقوفة عند الله، یقدّم منها ما یشاء، ویمحو ما یشاء، ویثبت منها ما یشاء، لم یطلع علی ذلک أحداً، یعنی الموقوفة، فأمّا ما جاءت به الرسل، فهی کائنة لا یکذّب نفسه ولا نبیّه ولا ملائکته»(۱).

قال (ع) أیضاً:

« العلم علمان:

فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه أحداً من خلقه

وعلم علّمه ملائکته ورسله

فأمّا ما علّمه ملائکته ورسله، فإنّه سیکون، ولا یکذّب نفسه ولا ملائکته ولا رسله، وعلم عنده مخزون یقدّم فیه ما یشاء، ویؤخّر ما یشاء، ویثبت ما یشاء»(۲)و(۳).

۱- تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۵

۲- تنبیه: لیس المقصود من العلم فی هذا الحدیث هو العلم الإلهی الذاتی، بل: المقصود من العلم الأوّل: ما هو مدوّن فی أمّ الکتاب، وهو الذی لا یتعلّق به البداء؛ لأنّه مما لا یقبل المحو والتبدیل والتغییر؛ والمقصود من العلم الثانی: ما هو مدوّن فی لوح المحو والإثبات، وهو الذی یتعلّق به البداء؛ لأنّه یقبل المحو والتبدیل والتغییر

۳- المحاسن، البرقی، ج ۱، ص ۳۷۸، ح ۸۳۳/۲۳۵.

ص:۲۳۷

تنبيه: ليس المقصود من قوله (ع) :

«لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ورسله» إنكار وقوع البداء فى إخبارات الأنبياء؛ لأنّ القرآن الكريم- كما أشرنا فيما سبق- يدل على وقوع مثل هـذا البـداء كقصّـة النبى يونس (ع) ، بل المقصود أنّه تعالى لا يفعل البـداء الـذى يؤدّى إلى تكـذيب نفسه أو ملائكته أو رسـله، وسنبيّن كيفية ذلك لاحقاً.

حل مشكلة إخبار الأنبياء عن الأمر غير الحتمى ووقوع البداء فيه:

وقوع البـداء فى مـا أخبر عنه الأنبيـاء لاـ يؤدّى إلى تكـذيبهم أو عـدم الوثوق بهم؛ لأنّه تعالى جعل دائماً القرائن الواضـحة الدالـة على صدق إخبار الأنبياء، ولهذا نجد أكثر حالات البداء المروية فى الأحاديث مقرونة بما يفيد التصديق وصحة إخبار الأنبياء، منها:

۱- رفع العذاب عن قوم يونس (ع)

قرينة صحة إخبار النبى يونس (ع) بوقوع العذاب: شاهد قومه آثار العذاب الإلهى، ويكفى هذا فى صحة خبر النبى يونس (ع) .

۲- قصّة المسيح (ع) وإخباره بموت العروس

قرينة صحّة إخباره (ع) : وجود الأفعى تحت ثياب العروس، ثمّ قال لها (ع) :

«بما صنعت [أى: نتيجة مساعدتك لذلك السائل] صرف عنك هذا» .

۳- قصّة النبى محمّد (ص) وإخباره بهلاك اليهودى

قرينة صحّة إخباره (ص) : أنّه (ص) أمر اليهودى بوضع الحطب، فإذا أفعى أسود فى جوف الحطب عاض على عود، ثمّ قال (ص) :

«بها [أى: بالصدقة التى أعطيتها للمسكين] دفع الله عنه» .

النتيجة:

الأمور التى يخبر الأنبياء: بوقوعها، ثمّ لا تقع نتيجة البداء الإلهى، فإنّه تعالى يجعل فيها القرائن الدالة على صـحّة إخبارهم، والهدف من تبيين هـذا البـداء هو التأكيـد على حريّـة الله فى أفعـاله والتأكيـد على دور الإنسـان فى تغيير مصـيره بأفعاله، كما بيّنا ذلك فى المبحث العاشر من هذا الفصل.

ص:۲۳۸

المبحث الثالث عشر: مستثنيات البداء

تستلزم الحكمة الإلهية عدم وقوع البداء فی موارد، منها:

۱- الأمور التی یصرّح النبی عند إخباره عن تحققها أو عدم تحقّقها بأنّها من الأمور الحتمیة؛ لأنّ البداء یشمل الأمور غیر الحتمیة فقط، وأمّا الأمور الحتمیة فلا یشملها البداء أبداً، ولهذا فإنّ وقوع البداء فی ما یصرّح النبی بوقوعه حتماً یؤدّی إلی توصیف النبی بالکذب وخلف الوعد وغیرها من الأمور التی تؤدّی بالناس إلی عدم الوثوق بکلامه وإخباره.

۲- الأمور التی یخبر النبی عن وقوعها علی نحو الإعجاز، من قبیل قول المسیح (ع) : وَ أُنَبِّئُکُمْ بِما تَأْکُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِی بُیُوتِکُمْ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیَةً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ [آل عمران: ۴۹]، فإنّه یلزم أن یکون هذا الإخبار من الأمور الحتمیة، وإلّا ینتفی الغرض فیما لو کان هذا الإخبار من الأمور غیر الحتمیة التی یقع فیها البداء بعد ذلک.

۳- الأمور الأساسیة المرتبطة بصمیم الدین، من قبیل الأمور المتعلّقة بالنبوّة والإمامة؛ لأنّ وقوع البداء فی هذه الأمور یؤدّی إلی إضلال العباد وإخلال نظام التشریع.

ولهذا ورد فی الحدیث الشریف عن أئمة آل الرسول (ص) :

« مهما بدا الله فی شیء فإنّه لا یبدو له فی نقل نبی عن نبوّته، ولا إمام عن إمامته. . .»(۱).

تنبیه: ولهذا أخطأ من ظنّ بأنّ البداء الذی حصل لإسماعیل بن الإمام جعفربن محمّد الصادق (ع)(۲)کان حول مسألة الإمامة(۳)، بل کان هذا البداء حول مسألة أخری بیّنها الإمام الصادق (ع) بقوله:

۱- المسائل العکبریة، ص ۱۰۰، المسألة ۳۷

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق ع : «ما بدا لله بداء کما بدا له فی إسماعیل ابنی» ؛ التوحید، ص۳۲۷، ب ۵۴، ح ۱۰

۳- أی: لیس المقصود أنّ الله اختار إسماعیل للإمامة، ثمّ أعرض عنه واختار موسی بن جعفر لذلک؛ انظر: المسائل العکبریة، ص ۱۰۰، المسألة ۳۷.

ص:۲۳۹

« كان القتل قد كتب على إسماعيل مرّتين، فسألت الله فی دفعه عنه فدفعه»(۱)

أی: كان فی تقدير الله أن يُقتل إسماعيل مرّتين، ولكن بسبب دعاء أبيه الإمام الصادق (ع) غيّر الله تعالى هذا التقدير(۲).

المبحث الرابع عشر: المشابهة والفرق بين البداء والنسخ

تعريف النسخ:

النسخ عبارة عن زوال حكم شرعی واستبداله بحكم شرعی آخر.

قال تعالى: ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها [البقرة:۱۰۶]

أمثلة للنسخ:

۱- تعلّقت إرادة الله بأن يحلّ الطيّبات لبنی إسرائيل، ثمّ تغيّرت إرادة الله فی هذا المجال، فحرّم الطيّبات عليهم، وتبيّن الآية التالية أسباب هذا التغيير:

قال تعالى: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً * وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ [النساء: ۱۶۰- ۱۶۱]

۲- كتب الله على المسلمين الاتّجاه نحو بيت المقدس حين الصلاة، ثمّ نسخ الله هذا الحكم، وأبدله بالاتّجاه نحو الكعبة.

۳- قال تعالى: إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ [الأنفال: ۶۵]

ثمّ نسخ الله هذا الحكم بقوله تعالى: الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ

۱- تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ المفيد: فصل فی معنى البداء، ص ۶۶

۲- ذكر بعض العلماء تفاسير مختلفة حول هذا البداء، منها: المقصود من هذا البداء هو: ما ظهر من الله عزّ وجلّ على خلاف ما يتوقّعه الناس كما ظهر منه فی إسماعيل بن جعفر الصادق حيث كان الكثير يظن بأنّه الإمام بعد أبيه، فلمّا قبض الله إسماعيل وتوفّاه ظهر للناس خلاف ما كانوا يتوقّعوه؛ للمزيد راجع: التوحيد، ج ۱۰، ص ۳۲۷، ب ۵۴، ذيل ح ۱۰؛ الاعتقادات، ص ۴۱؛ وقد ناقشنا ضعف نسبة هذا المعنى للبداء فی المبحث الخامس من هذا الفصل.

ص: ۲۴۰

فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ [الأنفال: ۶۶]

بيان أهم موارد الشبه والفرق بين البداء والنسخ

المورد الأوّل:

فی البداء: تتعلّق إرادة الله التكوينية أن يفعل «الله» كذا، ثمّ تتغيّر هذه الإرادة، وتأتی مكانها إرادة أخرى(۱).

فی النسخ: تتعلّق إرادة الله التشريعية أن يفعل «العبد» كذا، ثمّ تتغيّر هذه الإرادة، وتأتی مكانها إرادة أخرى.

المورد الثانی:

فی البداء: يكون تغيير الإرادة والقدر والقضاء الإلهی فی التكوينات.

فی النسخ: يكون تغيير الإرادة والقدر والقضاء الإلهی فی التشريعات.

المورد الثالث:

يكون البداء فی قضايا تكوينية قدّر الله لها أن تتحقّق، ثمّ يمحو الله ما قدّره ويستبدله بقدر آخر.

يكون النسخ فی قضايا تشريعيّة تحقّقت (أی: أحكام تمّ تشريعها) ، ثمّ يزيلها الله تعالی ويستبدلها بحكم آخر.

أقوال العلماء حول المشابهة بين البداء والنسخ:

قال الشيخ الصدوق:

«يجب علينا أن نقرّ لله عزّ وجلّ بأنّ له البداء، ومعناه. . . لا يأمر الله عباده بأمر فی وقت ما إلاّ وهو يعلم أنّ الصلاح لهم فی ذلك الوقت أن يأمرهم بذلك، ويعلم أنّ فی وقت آخر الصلاح لهم فی أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم.

۱- لا يخفی بأنّ إرادة الله حادثة، والمقصود من إرادته فعله، والمراد من استبدال الله إرادة مكان إرادة أخرى، أی: استبدال فعل مكان فعل آخر.

ص:۲۴۱

فمن أقرّ لله عزّ وجلّ بأنّ له أن يفعل ما يشاء، ويَعْدِم ما يشاء، ويخلق مكانه ما يشاء، ويقدّم مايشاء، ويؤخّر ما يشاء، ويأمر بما يشاء كيف يشاء فقد أقرّ بالبداء»(۱)

قال الشيخ المفيد:

«أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله، من الافتقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصّة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال»(۲)

قال الشيخ الطوسي:

«إذا أضيفت هذه اللفظة [أي: البداء] إلى الله تعالى:

فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز

فأمّا ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه. . .

[وأمّا ما لا يجوز من ذلك فهو] حصول العلم بعد أن لم يكن»(۳).

تنبيه: إنّ الله تعالى منزّه عن الجهل أو الندم عند نسخه لبعض الأحكام الشرعية واستبدالها بأحكام أخرى، بل يعود سبب ذلك إلى لحاظ الله مصالح العباد في التشريع، وقد تتغيّر مصالح العباد نتيجة حدوث بعض التغييرات في الواقع الخارجي، فيؤدّي هذا الأمر إلى نسخ الله للحكم الشرعي واستبداله بحكم آخر أكثر انسجاماً مع المتطلّبات الجديدة.

حديث شريف:

قال الإمام محمّد بن علي الباقر (ع) :

« جاء قوم من اليهود إلى رسول الله (ص) فقالوا: يا محمّد، هذه القبلة بيت المقدس قد صلّيت إليها أربع عشرة سنة، ثمّ تركتها الآن، أفحقّاً كان ما كنت

۱- التوحيد، ص ۳۲۷، ب ۵۴، ذيل ح ۹

۲- أوائل المقالات، ص ۸۰، القول ۵۸

۳- عدّة الأصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

ص:۲۴۲

علیه؟ فقد ترکته إلی باطل، فإنّما یخالف الحق الباطل، أو باطلاً کان ذلک؟ فقد کنت علیه طوال هذه المدّة، فما یؤمننا أن تکون الآن علی الباطل؟

فقال رسول الله (ص) : بل ذلک کان حقّاً، وهذا حقّ، یقول الله: قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ [البقرة: ۱۴۲] إذا عرف صلاحکم- یا أیّها العباد- فی استقبال المشرق أمرکم به.

وإذا عرف صلاحکم فی استقبال المغرب أمرکم به.

وإذا عرف صلاحکم فی غیرهما أمرکم به.

فلا تنکروا تدبیر الله تعالی فی عباده، وقصده إلی مصالحکم»(۱)

۱- الاحتجاج، ج ۱، ص ۸۳، رقم ۲۵؛ ولمعرفهٔ المزید من الفرق بین البداء والنسخ راجع: الذخیرهٔ، ص ۳۵۶؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۸۶؛ تقریب المعارف، ، صص ۱۶۳ – ۱۶۵؛ کنز الفوائد، ج ۱، صص ۲۲۵ – ۲۲۷.

ص:۲۴۳

الفصل الرابع عشر: كلام اللّه تعالى

اشاره

* خصائص مسألة كلام الله تعالى

* معنى الكلام والمتكلّم وأقسام الكلام

* اتّصاف الله بصفة المتكلّم

* حقيقة كلام الله تعالى

* قدم أو حدوث كلام الله تعالى

* صدق كلام الله تعالى

ص:۲۴۴

ص:۲۴۵

المبحث الأوّل: خصائص مسألة كلام الله تعالى

۱- لا خلاف بين المسلمين فی أنّ الله تعالی متكلّم، وإنّما وقع الخلاف فی حقيقة كلام الله وكونه قديماً أو حادثاً.

۲- طرحت مسألة قدم القرآن الكريم أو حدوثه (أی: قدم كلام الله أو حدوثه) فی أوائل القرن الثالث الهجری فی أوساط المسلمين، وأدّت هذه المسألة إلى إثارة فتن كبيرة دفعت المسلمين إلى نزاعات أريقت خلالها دماء كثيرة سجّلها التاريخ، وعُرفت فيما بعد ب- «محنة القرآن»(۱)

المبحث الثانی: معنی الكلام والمتكلّم وأقسام الكلام

معنی الكلام:

الكلام هو ما تألّف من حرفين فصاعداً من الحروف التی يمكن تهجّيها، إذا وقعت ممن يصح منه الإفادة(۲)

معنی المتكلّم:

المتكلّم هو كلّ من يوجد حروفاً وأصواتاً لتدل على معنی يريد الإخبار بها عنه (۳)

۱- انظر: تاريخ الأمم والملوك، ج ۸، صص ۶۳۱ - ۶۴۵

۲- انظر: تقريب المعارف، ص۱۰۶؛ غنية النزوع، ج ۲، ص ۵۹؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص۲۱۱؛ نهج الحق وكشف الصدق، ص ۵۴۹

۳- انظر: المسائل العكبرية، ص ۴۴؛ إرشاد الطالبين، صص ۲۰۸ و ۲۰۹.

ص:۲۴۶

أقسام الكلام:

۱- الكلام اللفظى: واللفظ هو الحرف المشتمل على الصوت.

۲- الكلام الكتبى: والكتابة هى النقوش الحاكية عن تلك الحروف اللفظية.

۳- الكلام الفعلى: وهو الفعل الذى يفيد نفس المعنى الذى يفيده الكلام اللفظى.

بيان الكلام الفعلى الإلهى:

يمكن وصف جميع أفعال الله بأنها من جملة كلام الله من باب التوسّع؛ لأنّها تكشف عن دلالات ومعان تفيد نفس الأثر الذى يفيده الكلام اللفظى.

مثال ذلك:

وصف الله عيسى بن مريم ب- «الكلمة» ، حيث قال تعالى: إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ [النساء: ۱۷۱]

وسَمّى الله المسيح بالكلمة؛ لأنّ المسيح فعله وأثره المعبّر والكاشف عن كمال قدرته تعالى فى خلق الإنسان من دون أب.

المبحث الثالث: اتّصاف الله بصفة المتكلّم

إنّ السبيل لإثبات كونه تعالى متكلّماً هو الدليل النقلى فحسب، أمّا الدليل العقلى فلا يثبت أكثر من كونه تعالى قادراً على الكلام(۱)

الآيات القرآنية المشيرة إلى اتّصافه تعالى بالمتكلّم:

۱- وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ [الشورى: ۵۱]

۲- مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ [البقرة: ۲۵۳]

۱- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ۸۹؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ۶۰؛ تقريب المعارف، ص ۱۰۷؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۲؛ كشف الفوائد، ص ۱۸۹؛ مناهج اليقين، ص۱۷۹.

ص:۲۴۷

۳- وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً [النساء: ۱۶۴]

۴- وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ [الأعراف: ۱۴۴]

۵- وَ لا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَ لا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ [آل عمران: ۷۸]

المبحث الرابع: حقيقة كلام الله تعالى

كلام الله عبارة عن أصوات وحروف يخلقها الله ليوصل عن طريقها مقصوده إلى المخاطب، ويسمّى هـذا الكلام ب- «الكلام اللفظی» (۱)

مثال ذلك:

قال تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً [النساء: ۱۶۴]

أی: خلق الله الكلام فی الشجرة فی البقعة المباركة ليوصل بذلك مقصوده إلى موسى (ع) .

قال تعالى: فَلَمَّا أَتاها نُودِيَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يا مُوسى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ [القصص: ۳۰]

قال الإمام علی بن موسى الرضا (ع) حول كلام الله تعالى مع موسى وقومه:

«. . . إنّ الله عزّ وجلّ أحدثه [أحدث الكلام] فی الشجرة، ثمّ جعله منبعثاً منها. . .» (۲)

تنبيه: إضافة الكلام إلى الله تجری مجرى سائر الإضافات التی تقتضی الفعلية(۳)

ويقال للّه «متكلّم» بعد إيجاده للكلام.

كما يقال له تعالى «رازق» بعد إيجاده للرزق.

وكما يقال له تعالى «منعم» بعد إيجاده للنعمة.

وكما يقال له تعالى «محرّك» بعد إيجاده للحركة.

۱- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۷؛ المسلك فی أصول الدين، صص ۴۳ و ۷۲؛ نهج الحق وكشف الصدق، ص ۶۰

۲- التوحيد، ص ۱۱۷، ب ۸، ح ۲۴

۳- انظر: تقريب المعارف، ص ۱۰۶؛ غنية النزوع، ج ۲، ص ۵۸.

ص:۲۴۸

ما وراء الكلام اللفظی:

وقع الخلاف بین الإمامیة والأشاعرة حول الكلام اللفظی: هل هو كلام حقیقة أم یوجد وراءه حقیقة أخرى بحیث یكون الكلام اللفظی تعبیراً عن تلك الحقیقة الكامنة؟

عقیدة الإمامیة:

الكلام اللفظی هو الكلام حقیقة، ولا یوجد ما وراء الكلام اللفظی سوى العلم والإرادة.

عقیدة الأشاعرة:

الكلام اللفظی لیس الكلام حقیقة، وإنّما الكلام الحقیقی هو الكلام النفسی، وهو مغایر للعلم والإرادة.

وسنوضّح لاحقاً كلّ واحدة من هاتین العقیدتین.

توضیح عقیدة الإمامیة حول ما وراء الكلام اللفظی:

ینقسم الكلام إلى قسمین:

۱- إخبار: ویتضمّن هذا الإخبار مجموعة تصوّرات وتصدیقات.

الف: التصوّرات: عبارة عن «إحضار» الأمور التالیة فی الذهن:

أوّلاً: الموضوع

ثانیاً: المحمول

ثالثاً: النسبة بین الموضوع والمحمول

ب: التصدیقات: عبارة عن «الإذعان» بنفس النسبة بین الموضوع والمحمول.

۲- إنشاء: وهو یكون على شكل أمر أو نهی أو استفهام أو تمنّی أو ترجّی.

و «الأمر» تعبیر عن «إرادة» الشیء.

و «النهی» تعبیر عن «كراهة» الشیء.

والاستفهام والتمنّی والترجّی تعبیر عمّا یناسبها.

ص:۲۴۹

النتيجة:

إذا كان «الكلام» إخباراً (أى: متضمّن لمجموعة تصوّرات أو تصديقات) فهو من مقولة «العلم» .

وإذا كان «الكلام» إنشاءً (أى: متضمّن لمجموعة أوامر ونواهى وغيرها) فهو من مقولة «الإرادة والكراهة» .

فنستنتج انتفاء وجود شيء وراء الكلام اللفظى سوى «العلم» و «الإرادة والكراهة»(۱)

توضيح عقيدة الأشاعرة حول ما وراء الكلام اللفظى:

ذهب الأشاعرة حول ما وراء الكلام اللفظى إلى إثبات أمر آخر مغاير للعلم والإرادة، وقاموا بتسميته ب- «الكلام النفسى» ، وقالوا بأنّ «الكلام النفسى» هو الكلام حقيقة، وإنّما «الكلام اللفظى» وسيلة لإبراز «الكلام النفسى» وتسمية «الكلام اللفظى» بالكلام تسمية مجازية(۲)

يرد عليه:

لو كان «الكلام النفسى» هو الكلام الحقيقى، لكان الساكت متكلّم، ولكن لا يقول أحد بذلك(۳) فيثبت: أنّ الكلام الحقيقى هو الكلام اللفظى، وما يطلق عليه الأشاعرة ب- «الكلام النفسى» فهو مجرّد تصوّرات تدخل فى دائرة العلم لا غير، ولا يطلق صفة «المتكلّم» حقيقة على أحد إلّا بعد إيجاده للحروف والأصوات فى الواقع الخارجى.

دليل الأشاعرة على مغايرة الكلام النفسى للعلم:

إنّ الإنسان قد يُخبر عمّا لا يعلمه أو عمّا يعلم خلافه.

فنستنتج بأنّ الإخبار عن شيء قد يكون غير العلم به(۴)

۱- انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۹۰؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۲۷؛ إرشاد الطالبين، ص۲۱۲؛ اللوامع الإلهية، ص ۲۰۳

۲- انظر: المواقف، ج ۳، صص ۱۳۵ و ۱۴۲؛ شرح المقاصد، ص ۱۴۴

۳- انظر: إرشاد الطالبين، ص۲۱۱

۴- انظر: المواقف، ج ۳، ص۱۳۴.

ص:۲۵۰

يرد عليه:

إنّ العلم لا يشـمل التصديق فحسب، بل يشمل التصوّرات لوحدها أيضاً، وإخبار الإنسان عمّا لا يعلمه أو عمّا يعلم خلافه هو إخبار عن مجموعة تصوّرات مع وجود نسبة بينها- سواء كانت هذه النسبة صحيحة أو خاطئة- وهذه التصوّرات والنسبة بينها من مقولة العلم.

دليل الأشاعرة على مغايرة الكلام النفسى للإرادة:

الإنسان قد يأمر غيره بما لا يريد.

مثال ذلك:

يأمر الأب ولده بأداء فعل معيّن، ويكون هدفه من هذا الأمر فقط اختبار ولده هل يطيعه أو لا؟

فهنا يأمر الأب ابنه بما لا يريد، وإنّما المقصود هو «اختبار الولد» لا «القيام بالفعل» .

فنستنتج بأنّ الأمر – وهو نوع من أنواع الكلام الإنشائى – قد يكون مغايراً للإرادة(۱).

يرد عليه:

هـذا القسم من الأوامر (الأوامر الاختباريـة) ينشأ من الإرادة أيضاً، ولكن «الإرادة» فى هـذه الأوامر لا تتعلّق بالشـىء «المأمور به» وإنّما تتعلّق ب- «الاختبار» .

بعبارة أخرى:

الأب الذى يأمر ولده بأداء فعل معيّن، ويكون قصده من ذلك هو اختبار الولد أيطيعه أم لا؟ فإنّ أمره هذا ناشئ من الإرادة أيضاً. ولكن هذه «الإرادة» لم تتعلّق بأداء ذلك الفعل المعيّن.

۱- انظر: المواقف، ج ۳، ص۱۳۴.

ص:۲۵۱

وإنّما تعلّقت باختبار المأمور، أى: اختبار الولد.

فنستنتج بأنّ منشأ الأمر فى هذه الحالة أيضاً هو «الإرادة» .

خصائص الكلام النفسى الإلهى عند الأشاعرة(۱):

۱- معنىً قديم قائم بذاته تعالى.

۲- إنّه واحد فى نفسه ليس بخبر ولا أمر ولا نهى و. . .

۳- لا يدخل فيه ماض ولا حاضر ولا استقبال.

۴- إنّه غير العبارات، وحقيقته مغايرة لما له صلة بالأمور المادية.

۵- الكلام النفسى فى الإنسان حادث تبعاً لحدوث ذاته.

والكلام النفسى فى الله قديم تبعاً لقدم ذاته.

يرد عليه:

۱- المعنى القائم بالذات لا يقال له كلام حقيقة، وما يسبق الكلام اللفظى عند الإنسان أيضاً فهو عبارة عن العلم بكيفية نظم الكلام أو العزم على الكلام، وجميع هذه الأمور من مقولة العلم والإرادة(۲).

۲- الكلام النفسى عند الإنسان متتابع ومتوال، وهو متكوّن من مجموعة تصوّرات، وأمّا الكلام النفسى الذى ينسبه الأشاعرة إلى الله بالأوصاف التى ذكروها، فهو أمر لا يمكن تعقّله، ولا طريق إلى إثباته، فكيف يصح نسبته إلى الله تعالى(۳)؟ !

المبحث الخامس: قدم أو حدوث كلام الله تعالى

قال الشيخ المفيد: «إنّ كلام الله مُحدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمّد: ، وعليه إجماع الإمامية» .(۴)(۵)

۱- انظر: المواقف، ج۳، صص ۱۳۴ و۱۳۹؛ شرح المقاصد، ج ۴، صص ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۳

۲- انظر: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۵

۳- انظر: غنية النزوع، ج ۲، ص ۶۰؛ كشف المراد، ص ۴۰۳؛ نهج الحقّ وكشف الصدق، ص ۶۰

۴- أوائل المقالات، ص ۵۲

۵- ذهب المعتزلة أيضاً إلى أنّ حقيقة كلام الله تعالى هو الكلام اللفظى فقط، وأنّه مُحدث؛ انظر: شرح الأصول الخمسة، ص ۵۲۸.

ص:۲۵۲

أدلة حدوث كلام الله:

۱- كلام الله مركّب من حروف متتاليـة، متعاقبة في الوجود بحيث يتقدّم بعضـها على بعض، ويسـبق بعضـها على بعض، ويعدم بعضـها ببعض، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث، فنستنتج بأنّ كلامه تعالى حادث (۱)

۲- الهدف من الكلام إفادة المخاطب، ولهذا يكون وجود الكلام قبل وجود المخاطب لغواً وعبثاً.

وقد ورد في كتاب الله خطاباً للأنبياء: والعباد، منها قوله تعالى:

يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [المائدة: ۶۸]

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ [الأحزاب: ۲]

يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ [البقرة: ۲۱]

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا. . . [البقرة: ۱۰۴]

فلو كان كلام الله تعالى قديماً لم يحسن الخطاب.

فنستنتج حدوث كلامه تعالى(۲).

۳- ورد في كلام الله تعالى إخبار عن الماضي، من قبيل قوله تعالى:

إِنَّا أَرْسَلْنا نُوحاً إِلى قَوْمِهِ [نوح: ۱]

وَ أَوْحَيْنا إِلى إِبْراهِيمَ [النساء: ۱۶۲]

لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ [يونس: ۱۳]

ضَرَبْنا لَكُمُ الْأَمْثالَ [إبراهيم: ۴۵]

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَ تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما. . . [المجادلة: ۱]

فلو كان الكلام الإلهي قديماً، لاستلزم الكذب عليه تعالى؛ لأنّ الإخبار عن شيء قبل وقوعه كلام غير مطابق للواقع(۳)

۱- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۷؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۲۱۶؛ مناهج اليقين، ص ۱۹۳

۲- انظر: تقريب المعارف، ص ۱۰۷؛ تلخيص المحصّل، ص ۳۰۸؛ نهج الحق وكشف الصدق، ص۶۲؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۲۰

۳- انظر: تلخيص المحصل، ص ۳۰۸؛ الرسالة السعدية، ص ۴۶؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۲۰؛ اللوامع الإلهية، ص۲۰۳.

ص:۲۵۳

النتيجة:

الكلام مفهوم منتزع من العلاقة بين الله والمخاطب.

ولهذا فهو من صفات الله الفعلية.

وبما أنّ أفعال الله كلّها حادثة، فنستنتج بأنّ كلام الله أيضاً حادث.

أضف إلى ذلك:

الفرق بين «صفات الله الذاتية» وبين «صفات الله الفعلية» هو: أنّ الصفات الذاتية لا يمكن اتّصاف الله بنقيضها.

فلا يُقال: الله غير عالم، أو الله غير قادر.

أمّا الصفات الفعلية فهي ممّا يمكن اتّصاف الله بها في حال واتّصافه تعالى بنقيضها في حال آخر.

فيقال: خلق الله كذا ولم يخلق كذا.

ويقال: رزق الله فلان ولم يرزق فلان.

والكلام مثل الخلق والرزق.

فيُقال: كلّم الله تعالى موسى (ع) ، ولم يكلّم فرعون.

الآيات القرآنية الدالة على حدوث كلام الله:

۱- ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ [الأنبياء:۲]

۲- وَ ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ [الشعراء: ۵]

والذكر هو القرآن(۱)، والمحدث بمعنى الجديد، أي: إنّ القرآن أتاهم بعد الإنجيل.

وتبيّن هاتين الآيتين بصراحة بأنّ القرآن (كلام الله تعالى) مُحدث(۲)

۱- قال تعالى إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ [الحجر ۹] أي: إنّا نزّلنا القرآن

۲- انظر: النكت الاعتقادية، ص ۲۷؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۱.

ص:۲۵۴

۳- وَ لَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ بِهِ عَلَیْنا وَکِیلاً [الإسراء: ۸۶]

فلو کان القرآن – وهو کلام الله – قدیماً، لم یصح وصفه بالإذهاب والزوال.

۴- وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ. . . [البقرهٔ: ۳۰]

و «إذ» ظرف زمان، والمختص بزمان معیّن مُحدَث، فنستنتج بأنّ قول الله المذکور فی هذه الآیهٔ مُحدث.

۵- وَ مِنْ قَبْلِهِ کِتابُ مُوسی [هود: ۱۷]

وما کان قبله شیء لا یکون قدیماً (۱)، وهذه الآیهٔ تصرّح بأنّ کلام الله فی الإنجیل قبل کلام الله فی القرآن، والقبلیهٔ والبعدیهٔ من علامات الحدوث، فنستنتج بأنّ کلام الله حادث(۲)

بصورهٔ عامّهٔ:

وصف الله کلامه فی القرآن الکریم بالنزول (۳)والتفریق(۴)والجمع(۵)والقراءهٔ (۶)والترتیل(۷)والجعل (۸)والناسخ والمنسوخ(۹)و. . (۱۰)

وجمیع هذه الأمور من صفات الأشیاء الحادثهٔ، فنستنتج بأنّ کلام الله حادث.

أحادیث أهل البیت: حول حدوث کلام الله:

۱- قال الإمام علی (ع) :

«یقول [تعالی] لما أراد کونه «کن» فیکون،

۱- المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۲۱۶

۲- المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۲۱۶

۳- نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ تَنْزِیلاً [الإنسان: ۲۳]

۴- وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَی النَّاسِ عَلی مُکْثٍ [الإسراء: ۱۰۶]

۵- إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ [القیامهٔ: ۱۷]

۶- فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ [القیامهٔ: ۱۸]

۷- وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِیلاً [الفرقان: ۳۲]

۸- إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیًّا [الزخرف: ۳]

۹- ما نَنْسَخْ مِنْ آیَهٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها [البقرهٔ: ۱۰۶]

۱۰- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۱؛ کتاب الخلاف، ج ۶، ص ۱۲۲؛ تلخیص المحصّل، ص ۳۰۸؛ المنقذ من التقلید، ج ۱، القول فی کونه تعالی متکلّماً، ص ۲۱۶.

ص:۲۵۵

لا بصوت يَقرَع، ولا بنداء يُسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعلٌ منه، أنشأه ومثّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً»(۱)

۲- سُئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : لم يزل الله متكلّماً؟ فقال (ع) :

«إنّ الكلام صفة مُحدَثة ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم»(۲)

۳- سئل الإمام الصادق (ع) أيضاً: لم يزل [تعالى] متكلّماً؟ فقال (ع) :

«الكلام مُحدَث، كان الله عزّ وجلّ وليس بمتكلّم، ثمّ أحدث الكلام»(۳)

۴- قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) حول تكلّم الله عزّ وجلّ مع النبى موسى (ع) فى طور سيناء حيث سمع قومه كلام الله تعالى:

« إنّ الله عزّ وجلّ أحدثه [أى: أحدث كلامه تعالى] فى الشجرة، ثمّ جعله منبعثاً منها حتّى سمعوه من جميع الوجوه»(۴)

۵- قال الإمام الكاظم (ع) :

«الكلام غير المتكلّم. . . وكلّ شىء سواه مخلوق»(۵)

۶- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«التوراة والإنجيل والزبور والفرقان وكلّ كتاب أُنزل، كان كلام الله، أنزله للعالمين نوراً وهدى، وهى كلّها مُحدَثة، وهى غير الله، حيث يقول: أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً [طه: ۱۱۳] وقال: ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ [الأنبياء: ۲] والله أحدث الكتب كلّها التى أنزلها» (۶)

موقف أهل البيت: من فتنة القول بقدم القرآن:

مرّ العالم الإسلامى فى القرن الثالث بمحنة شديدة حول مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً، وبعبارة أخرى مخلوقاً أو غير مخلوق، ثمّ اتّخذت هذه المسألة طابعاً غير علمى، واستغلّها البعض لتكفير مخالفيهم وسفك دمائهم.

۱- نهج البلاغة، ص ۳۶۸، الخطبة ۱۸۶

۲- التوحيد، ص ۱۳۵، ب ۱۱، ح ۱

۳- الأمالى، للشيخ الطوسى، ص ۱۶۸، المجلس ۶، ح ۲۸۲/۳۴

۴- التوحيد، ص ۱۱۸، ب ۸، ح ۲۴

۵- الكافى، ج ۱، ص ۱۰۶، ح ۷

۶- الاحتجاج، ص ۳۷۴، رقم ۲۸۵.

ص:۲۵۶

ولهذا نجد أنّ أئمة أهل البيت: منعوا أصحابهم فی هذه الفترة من الخوض فی هذه المسألة، واكتفوا فی بياناتهم حول هذه المسألة بأنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ، ومن هذا الأحاديث:

۱- سئل الإمام موسی بن جعفر الكاظم (ع) : يابن رسول الله ما تقول فی القرآن، فقد اختلف فيه من قِبَلنا، فقال قوم: إنّه مخلوق، وقال قوم: إنّه غير مخلوق؟

فقال (ع) :

«أمّا إنّی لا أقول فی ذلک ما يقولون، ولكنّی أقول: إنّه كلام الله»(۱)

۲- سئل الإمام الرضا (ع) أيضاً: ما تقول فی القرآن؟ فقال (ع) :

«كلام الله لاتتجاوزوه. . .»(۲)

وبعد انقضاء فترة الفتنة بيّن أئمة أهل البيت: موقفهم، وصرّحوا بحدوث القرآن- كما مرّ ذكرها- ونجد بوادر التصريح فی الحديث الشريف التالی:

كتب الإمام علی بن موسی الرضا (ع) إلی بعض شيعته ببغداد:

«. . . نحن نری أنّ الجدال فی القرآن بدعة. . . وليس الخالق إلاّ الله عزّوجلّ وما سواه مخلوق. . .»(۳)

أی: كلام الله غير الله تعالی، وكلّ ما هو غير الله فهو مُحدَث، فكلام الله مُحدَث.

تنبيه: الأفضل الاجتناب عن وصف القرآن بصفة «المخلوق» ؛ لأنّ «المخلوق» يأتی‌بعض الأحيان فی اللغة العربية بمعنی «المكذوب» و «المضاف إلی غير قائله» ويُقال: هذه قصيدة مخلوقة، أی: مكذوبة علی صاحبها أو مضافة إلی غير قائلها.

ومنه قوله تعالی: إِنْ هذا إِلَّا اخْتِلاقٌ [ص: ۷] أی: كذب.

ولهذا ينبغی الامتناع من وصف القرآن بوصف «المخلوق» فيما لو كان

۱- التوحيد، ص ۲۱۹، ب ۳۰، ح ۵

۲- المصدر، ص ۲۱۸، ح ۲

۳- المصدر، ص ۲۱۸، ح ۴.

ص:۲۵۷

موهماًللمعنى السلبی، ویلزم – فی هذه الحالة – الاقتصار علی وصف القرآن بصفة «الحدوث»(۱)

ولهذا نجد بأنّ أئمة أهل البیت: امتنعوا بعض الأحیان من وصف القرآن بصفة «المخلوق» ، منها:

۱– قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«القرآن کلام الله محدَث، غیر مخلوق، وغیر أزلی مع الله تعالی ذکره، وتعالی عن ذلک علوّاً کبیراً.

کان الله عزّ وجلّ ولا شیء غیر الله معروف ولا مجهول.

کان عزّ وجلّ ولا متکلّم ولا مرید، ولا متحرّک ولا فاعل.

جلّ وعزّ ربّنا، فجمیع هذه الصفات مُحدَثة، عند حدوث الفعل منه.

جلّ وعزّ ربّنا، والقرآن کلام الله غیر مخلوق. . .»(۲)

۲– سُئل الإمام الرضا (ع) : یابن رسول الله، أخبرنی عن القرآن أخالق أو مخلوق؟ فقال (ع) :

«لیس بخالق ولا مخلوق، ولکنه کلام الله عزّ وجلّ» (۳)

عقیدة الأشاعرة حول قدم کلام الله تعالی:

یعتقد الأشاعرة بوجوه:

۱– کلام لفظی

۲– کلام نفسی

والکلام النفسی، هو الکلام الحقیقی.

وأمّا الکلام اللفظی فلا یعدّ کلاماً حقیقة، وإنّما هو وسیلة للإشارة إلی الکلام النفسی.

وکلام الله النفسی کلام قدیم وقائم بذات الله(۴)

۱– انظر: التوحید، ص ۲۲۰، ب ۳۰، ذیل ح ۶؛ شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۱؛ تقریب المعارف، ص ۱۰۸؛ کتاب الخلاف، ج۶، ص ۱۲۰؛ غنیة النزوع، ج ۲، ص ۶۴

۲– التوحید، ص ۲۲۱، ب ۳۰، ح ۷

۳– المصدر، ص ۲۱۸، ح ۱

۴– انظر: المواقف، ج ۳، صص ۱۳۵، ۱۴۲؛ شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۴۴.

ص:٢٥٨

أدلة الأشاعرة على إثبات قدم كلام الله (الأدلة العقليّة) :

الدليل الأوّل:

كلامه تعالى صفة لله.

وكلّ ما هو صفة لله فهو قديم.

فنستنتج بأنّ كلامه تعالى قديم(١)

يرد عليه:

ليس كلّ ما هو صفة لله فهو قديم.

بل صفات الله تنقسم إلى قسمين: ذاتية وفعلية.

والصفات الفعلية ليست قديمة، و «الكلام» من صفات الله الفعلية.

فلهذا نستنتج بأنّ كلام الله غير قديم، بل حادث.

الدليل الثاني:

يجب اتّصاف الحى بصفة الكلام، وإلّا اتّصف بضدّها.

وضدّ الكلام هو الخرس والسكوت، وهما نقص.

والنقص على الله محال، فيلزم ثبوت أنّه تعالى لم يزل متكلّماً(٢)

يرد عليه:

الهدف من الكلام إفادة الآخرين، ولا معنى للكلام من دون وجود مخاطب، والنقص على الله أن نقول بأنّه يتكلّم ولا يوجد مخاطب! والاتّصاف بالسكوت والخرس من مختصّات من يحتاج فى كلامه إلى آلة، ولكنّ الله منزّه فى كلامه عن هذه الأدوات، بل كلامه نوع من أنواع أفعاله (٣)

أدلة الأشاعرة على إثبات قدم كلام الله (الأدلة القرآنية) :

الدليل الأوّل:

قال تعالى: إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [النحل:٤٠]

١- انظر: كتاب المواقف، ج ٣، ص ١٣٣

٢- الإبانة عن أصول الديانة، ص٣٢

٣- انظر: غنية النزوع، ج ٢، ص ٦١.

ص:۲۵۹

فلو كان القرآن (وهو كلام الله) مُحدثاً، لوجب أن يكون هذا القرآن مخاطباً بلفظة «كن» ولو كان الله قائلاً لكلامه «كن» لكان قبل كلّ كلامه كلام.

وهذا يوجب أحد أمرين:

أوّلاً: أن يقع كلّ كلام بكلام آخر إلى ما لا نهاية.

فيستلزم هذا الأمر التسلسل، وهو باطل.

ثانياً: أن يقع كلّ كلام بكلام آخر إلى أن نصل إلى كلمة قديمة.

فيثبت أن كلام الله تعالى قديم(۱)

يرد عليه:

ليس المقصود من «القول» – في هذا المقام– المخاطبة اللفظية بكلمة «كن» ، ليصح التقسيم المذكور في الدليل أعلاه؛ لأنّه لا معنى لتوجيه القول والخطاب للمعدوم.

وإنّما المقصود من «القول» هنا هو: الأمر التكويني المعبّر عن تعلّق الإرادة القطعية بإيجاد الشيء(۲)

وتستهدف هذه الآية بيان:

أوّلاً: إذا أراد الله شيئاً، فسيتحقّق هذا الشيء مباشرة من دون امتناع.

ثانياً: لا يحتاج الله في إيجاده لشيء إلى سبب يوجد له ما أراده أو يساعده في إيجاده أو يدفع عنه مانعاً(۳)

ولهذا قال الإمام علي (ع) :

« يقول [تعالى] لما أراد كونه «كن» فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه ومثّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً. . .»(۴)

۱- انظر: الإبانة، صص ۳۱ - ۳۲ وص۳۷

۲- للمزيد راجع، صص ۴۳۲ - ۴۳۳

۳- انظر: غنية النزوع، ج ۲، ص ۶۳؛ المنقذ من التقليد، ج۱، ص۲۱۸

۴- نهج البلاغة، ص ۳۶۸، الخطبة ۱۸۶.

ص:۲۶۰

الدليل الثانی للأشاعرة علی قدم كلام الله:

قال تعالی: أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ [الأعراف: ۵۴]

كلمة «الخلق» فی هذه الآية تشمل جميع ما خلق الله، وكلمة «الأمر» فی هذه الآية تدل علی وجود شیء غير ما خلق الله، فيثبت بذلك وجود شیء- وهو أمر الله- غير مخلوق وغير حادث. وأمر الله هو كلامه.

فيثبت بأنّ كلام الله غير حادث، أی: قديم(۱)

يرد عليه:

أوّلاً:

ليس «الأمر» فی هذه الآية بمعنی «كلام الله»

بل «الأمر» فی هذه الآية بمعنی التصرّف والتدبير للنظام المهيمن علی العالم.

ففی قوله تعالی: لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ [الأعراف: ۵۴]: «الخلق» بمعنی إيجاد ذوات أشياء العالم.

و «الأمر» بمعنی التصرّف فی هذا الخلق، وتدبير النظام الحاكم علی أشياء العالم(۲).

قرائن تفسير «الأمر» بمعنی تدبير النظام:

قال تعالی فی نفس هذه الآية: وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ [الأعراف: ۵۴]

أی: والنجوم مسخّرات بتصرّفه تعالی وتدبيره.

ومن القرائن الأخری الدالة علی أنّ كلمة «الأمر» الواردة بعد كلمة «الخلق» تعنی «تدبير الأمر» هو أنّ عبارة «تدبير الأمر» وردت بعد كلمة «الخلق» أو معنی «الخلق» فی الآيتين التاليتين:

۱- قوله تعالی: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ [يونس: ۳]

۱- انظر: الإبانة عن أصول الديانة، ص ۳۱

۲- انظر: التبيان فی تفسير القرآن، ج ۴، ص ۴۲۳.

ص:۲۶۱

۲- قوله تعالى: اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ. . . [الرعد: ۲]

الهدف من ذكر «الأمر» بعد «الخلق» :

يستهدف قوله تعالى: أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ [الأعراف: ۵۴] بيان أنّه تعالى بعد خلقه للعالم لم يترك تفويض تدبير نظامه لغيره، بل كما يقوم الله بخلق هذا العالم، فإنّه أيضاً يتولّى أمر تدبير نظامه والتصرّف فى شؤونه.

وليس فى هذه الآية أدنى إشارة أو قرينة على أنّ المقصود من الأمر هو الكلام الإلهى.

ثانياً:

لو سلّمنا بأنّ «الأمر» يعنى «كلام الله» ، فإنّ إفراده عن الخلق لا يعنى أنّه غير مخلوق، بل يفيد هذا الإفراد تعظيم شأنه فحسب.

مثال ذلك:

قوله تعالى: مَنْ كانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكالَ. . . [البقرة:۹۸]

فإفراد ذكر جبريل وميكال من الملائكة لا يدل أنّهما خارجان عن دائرة الملائكة، بل يفيد إفرادها تعظيم شأنهما فحسب (۱)

أضف إلى ذلك:

لو سلّمنا بأنّ «الأمر» يعنى كلام الله، فقوله تعالى: وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً [الأحزاب: ۳۷] دالّ على حدوث كلام الله؛ لأنّ المفعول من صفات المُحدث(۲)

الدليل الثالث للأشاعرة على قدم كلام الله:

قال تعالى: قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّى وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً [الكهف: ۱۰۹]

۱- انظر: غنية النزوع، ج ۲، صص ۶۳ و ۶۴

۲- التبيان فى تفسير القرآن، ج ۸، ص ۳۴۵.

ص:۲۶۲

فلمّا لم يجز أن تنفد كلمات الله صح أنّه لم يزل متكلّماً(۱)

يرد عليه:

بيان نفاد البحر قبل نفاد كلمات الله لا يعنى أزلية هذه الكلمات، بل غاية ما تدلّ هذه الآية: أنّ سعة كلمات الله أعظم من سعة البحر لو كان مداداً لكتابة هذه الكلمات.

والآية فى الواقع بصدد بيان عظمة مقدورات وحكمة وعجائب الله تعالى(۲)

الدليل الرابع للأشاعرة على قدم كلام الله:

قال تعالى: إِنْ هذا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ [المدثر: ۲۵]

قال أبو الحسن الأشعرى: «فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين»(۳)

يرد عليه:

۱- ما أنكره الله على المشركين أنّهم قالوا بأنّ هذا القرآن ليس من عند الله، بل هو مما جاء به النبى محمّد (ص) من نفسه، فجاءت هذه الآية على مقولتهم هذه.

۲- ورد فى الإشكال بأنّ من يعتقد بأنّ القرآن مخلوق - أى: مُحدث - فقد جعله قولاً للبشر، ولكن الذى يعتقد بأنّ القرآن مخلوق، فإنّه لا يجعله قولاً مخلوقاً للبشر، بل يجعله قولاً مخلوقاً لله تعالى.

تنبيه: يصح اعتبار صفة «التكلّم» لله صفة قديمة بمعنيين:

۱- قدرته تعالى على إيجاد الأصوات والحروف لمخاطبة الآخرين.

۲- علمه تعالى بما سيوجد من الأصوات والحروف لمخاطبة الآخرين.

وأمّا إذا اعتبرنا «التكلّم» بمعنى خلقه تعالى للأصوات والحروف، فستكون هذه الصفة لله حادثة، وتكون من صفات الله الفعلية كالخالقية والرازقية.

۱- انظر: الإبانة عن أصول الديانة، ص۳۲

۲- انظر: مجمع البيان، ج ۶، ص ۷۷۰

۳- الإبانة عن أصول الديانة، ص ۳۲.

ص:۲۶۳

المبحث السادس: صدق كلام الله تعالى

الكلام المتّصف بالصدق هو الكلام المطابق للواقع.

وضدّه الكلام المتّصف بالكذب وهو الكلام المخالف للواقع(۱)

دليل وصفه تعالى بالصدق:

الكذب قبيح، والله تعالى منزّه عن ذلك.

ومن أسباب قبح الكذب أنّه يؤدّى إلى رفع الوثوق بإخبار الله وعدم الصدق بوعده ووعيده، فينتفى بذلك فائدة التكليف، ويترتّب على ذلك الكثير من المفاسد(۲)

الآيات القرآنية المشيرة إلى صدق كلام الله:

۱- وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً [النساء: ۸۷]

۲- وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا [النساء: ۱۲۲]

۳- وَ أَتَيْناكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّا لَصادِقُونَ [الحجر: ۶۴]

۱- انظر: المعجم الوسيط، مادة صدق و كذب

۲- انظر: مناهج اليقين، ص ۱۹۴؛ إرشاد الطالبين، ص ۲۲۱.

ص:۲۶۴

ص:۲۶۵

الفصل الخامس عشر: صفات اللّه الخبرية

اشاره

* التعريف بالصفات الخبرية

* أهم الأقوال حول تفسير صفات الله الخبرية

المشبّهة

الأشاعرة

المعطّلة

المؤوّلة

الإمامية

* بيان المعانى المقصودة من الصفات الخبرية

ص:۲۶۶

ص:۲۶۷

المبحث الأوّل: التعريف بصفات الله الخبرية

صفات الله الخبريـة هى الصـفات التى لم يتمّ إثباتها إلاّ عن طريق إخبار الكتاب والسـنّة، وهى التى يؤدّى الأخـذ بظاهرها العرفى إلى التجسيم والتشبيه.

نماذج من صفات الله الخبرية:

١- الوجه: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة: ١١٥]

٢- العين: وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا [هود: ٣٧]

٣- اليد: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح: ١٠]

۴- اليمين: وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ [الزمر: ۶٧]

۵- القبضة: وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ [الزمر: ۶٧]

۶- الساق: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ [القلم: ۴٢]

٧- الجنب: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِى جَنْبِ اللَّهِ [الزمر:۵۶]

٨- النفس: تَعْلَمُ ما فِى نَفْسِى وَ لا أَعْلَمُ ما فِى نَفْسِكَ [المائدة: ١١۶]

٩- الروح: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى [الحجر: ٢٩]

١٠- المجىء: وَ جاءَ رَبُّكَ [الفجر: ٢٢]

١١- العرش: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى [طه: ۵]

١٢- الكرسى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ [البقرة: ٢۵۵]

١٣- اللقاء: إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ [البقرة: ۴۶]

١۴- القرب: فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ [البقرة: ١٨۶]

ص:۲۶۸

۱۵- الرضا والغضب: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ [المائدة: ۱۱۹]، غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ [الفتح: ۶]

۱۶- السخرية والاستهزاء والمكر والخداع: سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ [التوبة: ۷۹]، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [البقرة: ۱۵]، وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ [آل‌عمران:۵۴]، يُخادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ [النساء: ۱۴۲]

۱۷- النسيان: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ [التوبة: ۶۷]

۱۸- النور: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ [النور: ۳۵]

المبحث الثانى: أهم الأقوال حول تفسير صفات الله الخبرية

۱- قول المشبّهة:

الأخذ بظواهر هذه الصفات وإثباتها مع التشبيه:

(أى: إثبات هذه الصفات لله مع تشبيهها بصفات الإنسان) .

۲- قول الأشاعرة:

الأخذ بظواهر هذه الصفات وإثباتها لله بعد سلب كيفيتها.

(أى: إثبات هذه الصفات لله بعد انتزاع كيفيتها من مفهومها) .

۳- قول المعطّلة:

تعطيل العقل فى مجال فهم معنى هذه الصفات، وتفويض معناها إلى الله تعالى.

(أى: إنّ الإنسان غير مكلّف بفهم معانى هذه الصفات، بل تكليفه هو الإيمان بلفظها فحسب) .

۴- قول المؤوّلة:

عدم الأخذ بظواهر هذه الصفات وإثباتها مع التأويل.

(أى: إثباتها وتأويل معناها إلى المعنى المنسجم مع تنزيه الله) .

۵- قول الإمامية:

عدم الأخذ بظواهر هذه الصفات وإثباتها على نحو المجاز من غير تأويل.

ص:۲۶۹

(أی: حمل هذه الصفات علی معانیها اللغویة من باب الکنایة عن مفاهیم عالیة لا من باب التأویل) .

القول الأوّل (قول المشبّهة) : تشبیه صفات الله بصفات الإنسان

یذهب أصحاب هذا القول إلی الأخذ بظواهر الصفات الخبریة، وإثباتها لله مع تشبیهها بصفات الإنسان.

ومن هـذا المنطلق جوّز هؤلاء الانتقال والنزول والصعود والاستقرار المادی والملامسة والمصافحة لله؛ لأنّهم یتمسّکون بظواهر هذه الصفات ویفهمون منها ما یفهم عند إطلاقها علی الأجسام(۱)

موقف أهل البیت: من المشبّهة:

۱- قال رسول الله (ص) : ما عَرَف الله من شبّهه بخلقه(۲)

۲- قال الإمام علی (ع) :

«اتّقوا أن تمثّلوا بـالربّ الـذی لا مثل له، أو تشبّهوه من خلقه، أو تلقوا علیه الأوهام، أو تعملوا فیه الفکر، وتضـربوا له الأمثال، أو تنعتوه بنعوت المخلوقین. . .»(۳)

۳- کان الإمام زین‌العابـدین (ع) ذات یوم فی مسـجد رسول الله (ص) إذ سـمع قوماً یُشـبِّهون الله تعالی بخلقه، ففزع لذلک وارتاعَ له، ونهض حتّی أتی قبر رسول‌الله (ص) فوقف عنده ورفع صوته یناجی ربّه، فقال فی مناجاته:

«إلهی بـدت قـدرتُک ولم تبـدُ هیئـةٌ فجهلوک وقـدّروک بالتقـدیر علی غیر ما به أنت، شـبّهوک وأنا بریء یا إلهی من الذین بالتشبیه طلبوک. . .»(۴).

۴- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . تعالی عمّا یصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون علی الله»(۵)

۱- انظر: الملل والنحل، ج ۱، صص ۹۲ و ۱۰۵ و ۱۰۶

۲- التوحید، ص ۴۸، ب ۲، ح ۱۰

۳- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۹۸، ب ۱۳، ح ۲۵

۴- الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۱۵۳

۵- الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۱.

ص: ۲۷۰

۵- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«إنّه من يصف ربّه بالقياس لا يزال الدهر فى الالتباس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً فى الاعوجاج، ضالاًّ عن السبيل، قائلًا غير جميل، أعرفه بما عرّف به نفسه من غير رؤية، وأصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس معروف بغير تشبيه. . .» (۱)

۶- قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

« إنّ للناس فى التوحيد ثلاثة مذاهب:

۱- مذهب إثبات بتشبيه.

۲- ومذهب النفى.

۳- ومذهب إثبات بلا تشبيه.

فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز.

ومذهب النفى لا يجوز.

والطريق فى المذهب إثبات بلا تشبيه»(۲)

القول الثانی (قول الأشاعرة) : الأخذ بالظاهر وإثباتها بعد سلب كيفيتها

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الصفات الخبرية ثابتة لله بالمعنى المتبادر منها عرفاً، وأنّ لله وجهاً وعيناً ويداً و. . . ولكن كيفية هذه الصفات مغايرة لكيفية صفاتنا.

فله تعالى وجه، ولكنّه ليس كوجوهنا.

وله تعالى عين، ولكنّها ليست كأعيننا.

وله تعالى يد، ولكنّها ليست كأيدينا.

وله تعالى نزول، ولكنّه ليس كنزولنا.

قال أبو الحسن الأشعرى: «إنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف. . . وأنّ له سبحانه يدين بلا كيف. . . وأنّ له سبحانه عينين بلا كيف»(۳)

۱- بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۹۷، ب ۱۳، ح ۲۳

۲- التوحيد، ص ۹۸، ب ۶، ح ۱۰

۳- الإبانة عن أصول الديانة، ص۳۶.

ص:۲۷۱

يرد عليه:

إنّ «الوجه» و «العين» و «اليد» وغيرها من الصفات الخبرية عبارة عن ألفاظ وضعت لأشياء لها كيفية خاصّة.

ولا يصح استعمال هذه الألفاظ فی موارد وإثبات معانيها بلا كيفية.

لأنّ «الكيفية» هی المقوّمة والمثبتة للمعنی، فإذا حُذفت الكيفية فستكون الألفاظ من ناحية المعنی مبهمة ومجهولة، وما هو مبهم ومجهول غير صالح للدلالة علی شیء أو حقيقة.

توضيح ذلك:

إنّ القول بأنّ لله تعالی يداً حقيقية ولكنّها بلا كيف، كلام متناقض؛ لأنّ اليد الحقيقية لها كيفية معلومة، وحذف الكيفية حذف لحقيقتها، فيكون لفظ «اليد» بعد حذف الكيفية لفظاً غير مفهوم وغير معقول، فلا يمكن جعل هذا اللفظ وسيلة للإشارة إلی حقيقة معيّنة؛ لأنّ اللفظ المبهم لا يصلح لذلك (۱)

تنبيه: إن انتزاع «الكيفية» من اللفظ يجعل اللفظ غير مفهوم وغير معقول، ولا ـ يصح هذا الانتزاع فی جميع الأحوال حتّی فی الكناية والاستعارة، ففی هذه الحالات أيضاً يُستعمل اللفظ مع كيفيته، ولكن يكون استعماله فی غير ما وضع له، ويكون إطلاقه مع كيفيته علی نحو المجاز.

القول الثالث (قول المعطّلة) : تعطيل العقل فی فهم الصفات

يذهب أصحاب هذا القول إلی لزوم تعطيل العقل فی مجال إمعان النظر فی صفات الله الخبرية، ويقولون بأنّ معنی هذه الصفات غير معلوم لنا، ونحن غير مكلّفين بفهم معناها، وليس علينا سوی الإيمان بألفاظها فقط وتفويض أمر معناها إلی الله تعالی (۲)

دليل ذلك:

آيات الصفات الخبرية من المتشابهة، وقد نهی الله عن تأويلها، وأمر العباد

۱- انظر: شرح جمل العلم والعمل، ص ۷۴؛ المسلك فی أصول الدين، صص ۵۷ – ۵۸

۲- انظر: الملل والنحل، ج ۱، صص ۹۲ و ۱۰۴.

ص:۲۷۲

بالإيمان بها فقط، فقال تعالى:

هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِٔ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا [آل عمران: ۷]

ومن هذا المنطلق يجب الاجتناب عن التعرّض لفهم معنى هذه الصفات، وتفويض أمر معناها إلى الله تعالى.

يرد عليه:

صفات الله الخبرية ليست من الآيات المتشابهة؛ لأنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى معانيها عن طريق فهمه للمجاز والكناية والاستعارة في اللغة العربية، ولا يخفى بأنّ معرفة ظواهر الكتاب عن طريق معرفة ضوابط اللغة العربية ومعرفة كيفية التعامل مع المجازات والاستعارات والكنايات يعدّ نوعاً من أنواع البحث الذي من شأنه إيصال الباحث إلى العلم القطعي.

القول الرابع (قول المؤوّلة) : تأويل الصفات بصورة تنسجم مع تنزيه الله

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الالتزام بظاهر صفات الله الخبرية يؤدّي إلى التجسيم والتشبيه فلا سبيل سوى صرف ظاهر هذه الصفات إلى خلاف الظاهر، وتأويل هذه الصفات إلى معان تنسجم مع تنزيه الله تعالى (۱)

تنبيه: التمسّك بالتأويل لا يكون إلّا في حالات الاضطرار، ولا يوجد هذا الاضطرار في فهم معنى الصفات الخبرية فيما لو كان لهذه الصفات في اللغة العربية- إضافة إلى المعاني الحسيّة- معان أخرى تنسب إليها من غير تأويل، وسنوضّح هذا الأمر في القول اللاحق.

القول الخامس (قول الإمامية) : الأخذ بالمعاني المجازية

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الصفات الخبريّة كما لها معان ظاهرية

۱- انظر: إرشاد الطالبين، ص ۲۳۰.

ص:۲۷۳

وحسيّة لا يمكن نسبتها إلى الله تعالى، فإنّ لها أيضاً معان أخرى مجازية يعرفها العربى من غير تأويل ولا محاولة تفسير.

والكلمات المتضمّنة للمعانى المجازية بلا تأويل كثيرة ومتعارفة جدّاً فى اللغة العربية.

مثال ذلك:

إنّ كلمة «اليد» كما تطلق على اليد الحسيّة التى يحمل بها الإنسان الأشياء، فإنّها تطلق أيضاً على معنى «القدرة والسيطرة» .

ويمكن عند ذكر كلمة «اليد» فهم المعنى المقصود من خلال ملاحظة القرائن الموجودة، فإذا قيل: حمل الأمير الحقيبة بيده، فالمقصود واضح بأنّه حملها بيده الحسيّة، وإذا قيل: البلد فى يد الأمير، فالمقصود أنّ البلد تحت سيطرة الأمير وقدرته، وليس هذا المعنى الثانى على نحو التأويل والتفسير على خلاف ظاهرها، بل هذا المعنى ثابت لها بالوضع فى اللغة العربية.

مثال آخر:

كلمة «الأسد» كما تطلق على «الحيوان المفترس» ، فإنّها تطلق أيضاً على «الإنسان الشجاع» ، والسبيل للتمييز بين هذين المعنيين هو لحاظ القرائن، فإذا قال أحد الأشخاص: رأيت أسداً فى حديقة الحيوانات، فإنّه يتبادر إلى الذهن «الحيوان المفترس» ولكنّه إذا قال: رأيت أسداً يرمى، فإنّ المتبادر من كلمة الأسد مع لحاظ قرينة يرمى هو «الإنسان الشجاع» .

تنبيه: الملاحظة المهمّة التى ينبغى الالتفات إليها فى المثال السابق هى أنّ ثبوت معنى «الإنسان الشجاع» للفظ «الأسد» ثبوت «مجازى» متعارف فى اللغة العربية، وليس هو من قبيل «التأويل» أو «التفسير على خلاف ظاهر الكلمة» .

المبحث الثالث: بيان المعانى المقصودة من الصفات الخبرية

۱- الوجه

أوّلاً: «الوجه» إشارة إلى ذات الشيء(۱)

۱- انظر: أمالى المرتضى: ج۱، ص۵۹۱؛ المنقذ من التقليد، ج۱، ص ۱۰۸؛ المسلك فى أصول الدين، ص۶۱.

ص:۲۷۴

قال تعالی: کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ * وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ [الرحمن: ۲۶- ۲۷]

أی: تبقی ذات الله وحقیقته، وکلّ شیء ما سوی الله فان.

ثانیاً: «وجه الله» إشارة إلی ما یتوجّه به إلی الله تعالی(۱)

قال تعالی: کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ [القصص: ۸۸]

أی: کلّ شیء من أعمال العباد هالک وباطل إلّا ما أرید به الله تعالی، فإنّ ذلک یبقی ثوابه(۲)

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) حول هذه الآیة:

«. . . کلّ شیء هالک إلّا دینه والوجه الذی یؤتی منه»(۳)

وقال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول هذه الآیة:

«کلّ شیء هالک إلّا من أخذ طریق الحق» (۴)

قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) حول هذه الآیة:

«وجه الله أنبیاؤه ورسله وحججه صلوات الله علیهم، هم الذین بهم یتوجّه إلی الله وإلی دینه ومعرفته»(۵)

تنزیه الله تعالی عن الصورة:

إنّ الله تعالی منزّه عن الصورة.

وأمّا فی الحدیث المروی عن رسول الله (ص) :

«إنّ الله خلق آدم علی صورته» . فقد بیّن أئمة أهل البیت: حقیقة هذا الحدیث من زاویتین مختلفتین:

۱- قال أحد الأشخاص للإمام الرضا (ع) :

«یابن رسول الله، إنّ الناس یروون أنّ رسول الله (ص) قال: إنّ الله خلق آدم علی صورته.

۱- انظر: الاعتقادات فی دین الإمامیة، ص ۵؛ أمالی المرتضی: ج۱، ص۵۹۱

۲- انظر: أمالی المرتضی: ج۱، ص۵۹۲؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۲۱

۳- التوحید، ص ۱۴۴، ب ۱۲، ح ۱

۴- المصدر، ح ۲

۵- المصدر، ص ۱۱۴، ب ۸، ح ۲۱.

ص:۲۷۵

فقال (ع) : قاتلهم الله، لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول الله (ص) مرّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال (ص) : يا عبدالله، لا تقل هذا لأخيك، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته»(۱)

۲- سُئل الإمام محمّد بن على الباقر (ع) حول حديث:

«إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته» .

فقال (ع) : هى صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على ساير الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه والروح إلى نفسه، فقال: بَيْتِيَ [البقرة: ۱۲۵] وقال: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى [الحجر:۲۹](۲)

تتمة:

۱- سأل نصرانى الإمام على (ع) : أخبرنى عن وجه الربّ تبارك وتعالى؟

فدعا على (ع) بنار وحَطَب فأضرمه، فلمّا اشتعلت، قال على (ع) : أين وجه هذه النار؟

قال النصرانى: هى وجه من جميع حدودها.

قال على (ع) : هذه النار مدبّرة مصنوعة لا يعرف وجهها، وخالقها لا يشبهها، ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله. . .»(۳)

۲- إنّ «وجه الله» فى قوله تعالى: نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ [الإنسان: ۹] يعنى موجّهاً إلى الله تعالى بإخلاص ومن دون رياء أو شائبة(۴)

۲- العين:

العين كناية عن الرعاية والحفظ والإشراف والحماية.

قال تعالى: وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنا [هود: ۳۷]

۱- التوحيد، صص ۱۴۷ - ۱۴۸، ب ۱۲، ح ۱۱

۲- المصدر، ص ۱۰۰، ب ۶، ح ۱۸

۳- المصدر، ص ۱۷۷، ب ۲۸، ح ۱۶

۴- انظر: مجمع البيان، ج ۱۰، ص ۶۱۷.

ص:۲۷۶

أي: واصنع الفلک فی ظلّ إشرافنا ورعایتنا وحمایتنا(۱)

وقال تعالی: وَ اصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْیُنِنا [طور: ۴۸]

أي: واصبر لحکم ربّک فإنّک فی ظلّ عنایتنا وحفظنا ورعایتنا(۲)

۳- الید:

المعنی الأوّل: الید تعنی «القوّة» و «القدرة»

قال الإمام محمّد بن علی الباقر (ع) :

«الید فی کلام العرب القوّة والنعمة، قال [تعالی]: وَ اذْکُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَیْدِ [ص: ۱۷] [أی: ذا القوّة]، وقال [تعالی]: وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ [الذاریات: ۴۷] أی: بقوّة» (۳)

قال تعالی: یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ [الفتح: ۱۰]

أی: قوّة الله وقدرته أعلی وأقوی من قوّتهم وقدرتهم (۴)

قال تعالی: یا إِبْلِیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ [ص: ۷۵]

أی: لما خلقت بقوّتی وقدرتی(۵)

المعنی الثانی: الید تعنی النعمة(۶)

«غل الید» یعنی البخل والتقتیر.

و «بسط الید» یعنی البذل والجود.

قال تعالی: قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ. . . بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ [المائدة: ۶۴]

۱- انظر: اللوامع الإلهیة، ص ۱۷۳

۲- انظر: المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۱۰۷

۳- التوحید، ص ۱۴۸، ب ۱۳، ح ۱

۴- انظر: اللوامع الإلهیة، ص ۱۷۳

۵- انظر: أمالی المرتضی: ج ۱، صص ۵۶۵ - ۵۶۶؛ وقیل: «الید» فی هذه الآیة کنایة عن النفس، أی: ما منعک أن تسجد لما خلقت أنا. وهذا نظیر قوله تعالی: فَبِما کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ [الشوری: ۳۰] أی: بما کسبتموه أنتم؛ لأنّه لیس کلّ ما اکتسبوه من ذنوب کان بأیدیهم؛ انظر: أمالی المرتضی، ج۱، ص ۵۶۵؛ المنقذ من التقلید، ج۱، ص ۱۰۷؛ وقیل: «خلقت بیدی» تعنی: تولّیت خلقه أی: خلق آدم ع بنفسی من غیر واسطة؛ انظر: مجمع البیان، ج ۸، ص ۷۵۷

۶- قیل: أطلقت کلمة «الید» علی «النعمة» ؛ لأنّ الید آلة إعطاء النعمة؛ انظر: اللوامع الإلهیة، ص۱۷۳.

ص:۲۷۷

أی: قالت الیهود بأنّ الله تعالی بخیل ویقتّر الأرزاق علی العباد.

فردّ الله تعالی علیهم: بل یداه(۱)مبسوطتان، أی: إنّه تعالی فی غایهٔ الجود والبذل والسخاء.

تنبیه: إنّ أخذ عبارهٔ «غل الید» بمعنی البخل، و «بسط الید» بمعنی البذل فی هذه الآیهٔ یشبه قوله تعالی: وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَهً إِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً [الإسراء: ۲۹]

۴- الیمین:

الیمین تعنی القدرهٔ والقوّهٔ

قال تعالی: وَ السَّماواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ [الزمر: ۶۷]

أی: السماوات مطویّات بقدرته وقوّته.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول هذه الآیهٔ:

«الیمین: الید، والید: القدرهٔ والقوّهٔ، یقول عزّ وجلّ: والسماوات مطویّات بقدرته وقوّته»(۲)

۵- القبضهٔ:

القبضهٔ تعنی الملک.

قال تعالی: وَ الْأَرْضُ جَمِیعاً قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِٔ [الزمر: ۶۷]

أی: الأرض جمیعاً ملکه یوم القیامهٔ.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول هذه الآیهٔ:

«یعنی [الأرض جمیعاً]ملکه لا یملکها معه أحد»(۳)

۱- وردت لفظهٔ الید علی نحو التثنیهٔ، وسبب ذلک: ۱ – مبالغهٔ فی الجود والإنعام؛ لأنّ ذلک أبلغ من أن یقول: بل یده مبسوطهٔ. ۲ – المراد هی النعم الدنیویهٔ والنعم الأخرویهٔ أو النعم الظاهریهٔ والنعم الباطنیهٔ. وإذا ذهبنا إلی أنّ معنی الید فی هذه الآیهٔ هو «القوّهٔ» فیکون المراد من تثنیهٔ لفظ الید هو الإشارهٔ إلی أنّ قوّهٔ الله تعالی مبسوطهٔ فی إثابهٔ العباد وعقابهم بخلاف قول الیهود الذین قالوا بأنّ ید الله مقبوضهٔ عن عذابنا. انظر: مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۴۰

۲- التوحید، ص ۱۵۷، ب ۱۷، ح ۲

۳- المصدر.

ص:۲۷۸

۶- الساق:

المعنى الأوّل: الساق كناية عن شدّة الأمر(۱)

قال تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ [القلم: ۴۲]

أی: یوم القيامة يوم الشدّة والأهوال.

قال الشيخ المفيد حول هذه الآية: «يريد به يوم القيامة يكشف فيه عن أمر شديد صعب عظيم، وهو الحساب والموافقة على الأعمال، والجزاء على الأفعال، وظهور السرائر، وانكشاف البواطن. . . فعبّر بالساق عن الشدّة» (۲)

قال الشريف الرضي حول سبب استعمال العرب «الساق» كناية عن الشدّة: «لأنّ من عادة الناس أن يشمّروا عن سوقهم عند الأمور الصعبة»(۳)

وقد ورد عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول هذه الآية:

«أُفحِم القوم (۴)ودخلتهم الهيبة، وشخصت الأبصار، وبلغت القلوب الحناجر، خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة. . .» (۵)

المعنى الثاني: الساق إشارة إلى حجاب من نور.

قال تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ [القلم: ۴۲]

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) حول هذه الآية:

«حجاب من نور يكشف»(۶)

۷- الجنب:

جنب الله كناية عمّا هو قريب من الله، من قبيل: رسوله، وأوليائه، وما فيه مرضاته، وبصورة عامّة يمكن القول بأنّ جنب الله يعنى طاعته تعالى(۷)

۱- انظر: الاعتقادات، ص ۵

۲- تصحيح اعتقادات الإمامية، صص ۲۸ - ۲۹

۳- المسلك فى أصول الدين، ص ۶۲

۴- الإفحام يعنى الإسكات بالحجّة. t المنجد فى اللغة: مادة فحم ، ص ۵۷۱

۵- التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ۱۵۰، ب ۱۴، ح ۲

۶- المصدر، ص ۱۴۹، ح ۱

۷- انظر: التوحيد، صص ۱۶۰ - ۱۶۱، ب ۲۲، ذيل ح ۲.

ص:۲۷۹

قال تعالى: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللَّهِ [الزمر:۵۶]

أى: على ما فرّطت فى اتّباع رسول الله واتّباع السبيل الـذى أمرنى بالتمسّك به من بعده، أو بصورة عامّة على ما فرّطت فى طاعة الله عزّ وجلّ.

قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«معنى جنب الله، أنّه ليس بشىء أقرب إلى الله من رسوله، ولا أقرب إلى رسوله من وصيّه، فهو فى القرب كالجنب، وقد بيّن الله تعالى ذلك فى كتابه بقوله: (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله) يعنى فى ولاية أوليائه»(۱)

۸- النفس:

النفس تعنى ذات الشىء.

قال تعالى: تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ [المائدة: ۱۱۶]

أى: تعلم ما أغيّبه ولا أعلم ما تغيّبه(۲)

أى: يحذّركم الله إيّاه من عقابه.

ويحتمل أن يكون المقصود من ذكره تعالى لنفسه:

أن يحـذّر العباد من العقاب الـذى يأتى من قبله ويصدر عن أمره لا العقاب الذى يصدر من غيره؛ لأنّ العقاب الذى يصدر مباشـرة من الله تعالى يكون أبلغ تأثيراً وأشدّ ألماً(۳)

۹- الروح:

الروح عبـارة عن مخلوق اصـطفاه الله ونسـبه إلى نفسه تكريمـاً له، كمـا نسب إلى نفسه بعض الأشـياء المخلوقـة، فقال: عبـدى، جنّتى، نارى، سمائى وأرضى(۴)

قال تعالى: وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی [الحجر: ۲۹]

۱- بحار الأنوار، ج ۴، أبواب تأويل الآيات، باب ۱

۲- انظر: الاعتقادات، ص ۷

۳- انظر: حقائق التأويل، ص ۷۸

۴- انظر: الاعتقادات، ص ۵.

ص:۲۸۰

قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) حول هذه الآية: «روح اختاره الله واصطفاه وخلقه وأضافه إلى نفسه وفضّله على جميع الأرواح، فأمر فنفخ منه فى آدم»(۱)

وقال (ع) فى حديث آخر أيضاً:

«. . . وإنّما أضافه إلى نفسه؛ لأنّه اصطفاه علىسائر الأرواح كما اصطفى بيتاً من البيوت، فقال: بيتى، وقال لرسول منالرسل: خليلى، وأشباه ذلك، وكلّ ذلك مخلوق مصنوع محدَث مربوب مدبَّر»(۲)

۱۰- المجیء والإتیان:

نسبة المجیء والإتیان إلى الله تكون بعد حذف شیء مضاف إلى الله تعالى، وهذا الحذف أمر متعارف فى اللغة العربية.

قال تعالى: وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ۲۲]

أی: وجاء أمر ربّک(۳)، كما قال تعالى فى آية أخرى: يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّکَ [النحل:۳۳]

وقال الإمام على بن موسى الرضا (ع) حول هذه الآية:

«إنّ الله عزّ وجلّ لايوصف بالمجیء والذهاب، تعالى عن الانتقال، إنّما يعنى بذلك وجاء أمر ربّک. . .»(۴)

وقال تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَ الْمَلائِكَةُ [البقرة: ۲۱۰]

أی: أن يأتيهم عذاب الله(۵)، أو يأتيهم وعده ووعيده (۶)

۱- التوحيد، ص ۱۶۶، ب ۲۷، ح ۱

۲- المصدر، ص ۱۶۷، ح ۳

۳- انظر: الاعتقادات، ص ۶

۴- التوحيد، ص ۱۵۸، ب ۱۹، ح ۱

۵- انظر: الاعتقادات، ص ۶

۶- انظر: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۰۶

ص:۲۸۱

۱۱- العرش:

قال تعالى: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى [طه: ۵]

ما هو عرش الله؟

قال الإمام على (ع) :

«ليس العرش كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود، مخلوق، مدبّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه. . . وأمر الملائكة بحمله، فهم يحملون العرش بما أقدرهم عليه»(۱)

متى خلق الله العرش؟

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«إنّ الله تبارك وتعالى خلق العرش. . . قبل خلق السماوات والأرض» (۲)

لماذا خلق الله العرش؟

قال الإمام على (ع) :

«إنّ الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته، لا مكاناً لذاته»(۳)

ويجد المتأمّل فى الآيات القرآنية التى ورد فيها نسبة «العرش» إلى الله أنّه تعالى ذكر مسألة تدبير شؤون الخلق فى العديد من هذه الآيات بعد ذكر استوائه على العرش.

قال تعالى: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ [يونس: ۳]

وقال تعالى: اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ. . . يُدَبِّرُ الْأَمْرَ [الرعد: ۲]

وقال تعالى: اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ. . . مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ [السجدة: ۴-۵]

فنستنتج بأنّ العرش مخلوق جعله الله تعالى المنطلق لتدبير شؤون خلقه.

۱- التوحيد، ص ۳۰۹، ب ۴۸، ح ۳

۲- المصدر، ص ۳۱۳، ب ۴۹، ح ۲

۳- الفرق بين الفرق، البغدادى، ص ۲۰۰؛ نقلاً عن الإلهيات، ج۲، ص ۱۱۸.

ص:۲۸۲

معنی استواء الله علی العرش:

الاستواء يعنی استقرار شیء علی شیء، كما أنّه كناية عن الاستيلاء والهيمنة والسيطرة والسيادة(۱)، وبما أنّ الله تعالی منزّه عن الاستقرار المكانی فيلزم الأخذ بالمعنی المجازی.

قال تعالی: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی [طه: ۵]

أی: الرحمن علی العرش استولی وهيمن وسيطر عليه؛(۲)ليدبّر من خلال ذلك أمور خلقه.

أحاديث أهل البيت: حول استواء الله علی العرش:

۱- قال الإمام علی (ع) :

«. . . لا أنّه عليه ككون الشیء علی الشیء. . .» (۳).

۲- قال الإمام علی بن موسی الرضا (ع) :

«. . . لا يوصف بالكون علی العرش؛ لأنّه ليس بجسم، تعالی الله عن صفة خلقه علوّاً كبيراً. . .»(۴)

۳- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«من زعم هذا [أی: من زعم أنّ الربّ فوق العرش] فقد صيّر الله محمولاً، ووصفه بصفة المخلوقين، ولزمه أنّ الشیء الذی يحمله أقوی منه. . .»(۵)

۴- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . هو مستول علی العرش، بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أنّ العرش محلّ له. . . ونفينا أن يكون العرش. . . حاوياً له، وأن يكون عزّ وجلّ محتاجاً إلی مكان أو إلی شیء مما خلق، بل خلقه محتاجون إليه»(۶)

۵- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) حول قوله تعالی: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی :

«استوی من كلّ شیء، فليس شیء أقرب إليه من شیء»(۷)

۱- انظر: مفردات ألفاظ القرآن، ص ۴۳۹

۲- انظر: التوحيد، صص ۳۱۰- ۳۱۱؛ غنية النزوع، ج۲، ص۴۸؛ المسلك فی أصول الدين، ص۶۳

۳- التوحيد، ص ۳۰۹، ب ۴۸، ح ۳

۴- المصدر، ص ۳۱۳، ب ۴۹، ح ۲

۵- المصدر، ص ۳۱۲، ح ۱

۶- بحار الأنوار، ج ۳، صص ۲۹ - ۳۰، ب ۳، ح ۳

۷- التوحيد، ص ۳۰۸، ب ۴۸، ح ۱.

ص:۲۸۳

۱۲- الكرسى:

المعنى الأوّل: الكرسى المنسوب إلى الله عبارة عن وعاء محيط بالسماوات والأرض.

قال تعالى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ [البقرة: ۲۵۵]

أى: الكرسى مخلوق إلهى محيط بالسماوات والأرض.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«خلق [الله تعالى] الكرسى فحشاه السماوات والأرض، والكرسى أكبر من كلّ شيء خلقه الله، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسى(۱)

وعنه (ع) أيضاً:

«كلّ شيء خلقه الله فى جوف الكرسى ما خلا عرشه، فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسى»(۲)

المعنى الثانى: الكرسى فى اللغة العربية له معنيان:

أوّلاً: السرير: قال تعالى فى قصّة سليمان: وَ أَلْقَيْنا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً [ص: ۳۴]

ثانياً: العلم(۳)، ولهذا يقال للصحيفة المتضمّنة للعلم المكتوب: كراسة(۴)

قال تعالى: يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ [البقرة: ۲۵۵]

سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: (وسع كرسيه السماوات والأرض) قال (ع) : هو علمه(۵)

۱۳- اللقاء:

اللقاء بشخص عظيم يعنى الدخول تحت حكمه وقهره.

قال تعالى: إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ [البقرة: ۴۶]

۱- الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۵۰، رقم ۲۲۳

۲- المصدر، ص ۲۴۹

۳- انظر: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۸

۴- انظر: جامع البيان، ج ۳، ص ۱۵

۵- التوحيد، ص ۳۱۹، ب ۵۲، ح ۱.

ص:۲۸۴

وقال تعالی: يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ [التوبة: ۷۷]

فیحتمل فی معنی اللقاء فی هاتین الآیتین:

أوّلاً: إنّهم سیکونون یوم القیامة تحت حکم الله وقهره.

ثانیاً: فی الکلام حذف مضاف، أی: إنّهم ملاقوا جزاء ربّهم(۱)

۱۴- القرب:

القرب بالنسبة إلی الله یعنی القرب بالعلم والقدرة، ولا یمکن نسبة القرب المکانی والزمانی إلی الله؛ لأنّه تعالی منزّه عن ذلک.

قال تعالی: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ق: ۱۶]

أی: نحن أقرب إلیه بالعلم والإحاطة والإشراف والسمع والبصر(۲)

۱۵- الرضا والغضب:

قال تعالی: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ [المائدة: ۱۱۹]

وقال تعالی: غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ [الفتح: ۶]

سبب تنزیه الله تعالی عن الرضا والغضب الانفعالی:

۱- سُئِل الإمام الصادق (ع) عن الله تبارک وتعالی أله رضا وسخط؟ فقال (ع) : نعم، ولیس ذلک علی ما یوجد من المخلوقین، وذلک أنّ الرضا والغضب دِخال یدخل علیه فینقله من حال إلی حال، مُعتَمَل(۳)، مرکّب، للأشیاء فیه مدخل، وخالقنا لا مدخل للأشیاء فیه، واحد، أحدی الذات، وأحدی المعنی. . .»(۴)

۲- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . إنّه إذا دخله الضجر والغضب دخله التغییر، وإذا دخله التغییر لم یؤمن علیه الإبادة، ولو کان ذلک

۱- انظر: اللوامع الإلهیة، ص ۱۷۸

۲- انظر: التبیان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۳۶۴

۳- معتمل یعنی منفعل یتأثّر من الأشیاء

۴- التوحید، ص ۱۶۵، ب ۲۶، ح ۳.

ص:۲۸۵

كذلك لم يعرف المكوِّن من المكوَّن، ولا القادر من المقدور، ولا الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا القول علوّاً كبيراً»(۱)

۳- قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) حول غضب الله تعالى:

«من زعم أنّ الله عزّ وجلّ زال من شيء إلى شيء فقد وصفه صفة مخلوق، إنّ الله عزّ وجلّ لايستفزّه شيء ولا يغيّره»(۲)

۴- قال الإمام على (ع) :

«يحبّ ويرضى من غير رقّة، ويبغض ويغضب من غير مشقّة»(۳)

المقصود من الرضا والغضب المنسوب إلى الله تعالى:

۱- قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال، فإنّ ذلك صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين، وهو تبارك وتعالى القوىّ العزيز الذى لا حاجة به إلى شيء مما خلق، وخلقه جميعاً محتاجون إليه»(۴)

۲-

سئل الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) : يابن رسول الله أخبرنى عن الله عزّ وجلّ هل له رضا وسخط؟

فقال (ع) : نعم، وليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، ولكنّ غضب الله عقابه، ورضاه ثوابه.

النتيجة:

صفة الرضا والغضب تتضمّن معنى التغيير والانفعال، وبما أنّ الله منزّه عن هذه المعانى، فيلزم أن يكون إطلاق هذه الصفات عليه تعالى من باب المجاز، وتكون هذه الصفات كناية عن ثوابه وعقابه.

تنبيه : إذا تعلّق رضا الله وغضبه بالمكلّف فالمقصود إثابة الله وعقابه. ولكن إذا تعلّق رضا الله وغضبه بأفعال العباد فالمقصود يكون الأمر والنهى.

۱- التوحيد، صص ۱۶۴ - ۱۶۵، ح ۲

۲- المصدر، ص ۱۶۴، ح ۱

۳- نهج البلاغة، صص ۳۶۷ - ۳۶۸، الخطبة ۱۸۶

۴- التوحيد، ص ۱۶۵، ح ۳.

ص:۲۸۶

فعندما نقول: إنّ الله يرضى الطاعة، فالمعنى: أنّه تعالى يأمر بها.

وعندما نقول: إنّ الله يغضب من المعصية، فالمعنى: أنه تعالى ينهى عنها(۱)

۱۶- السخرية والاستهزاء والمكر والخداع:

قال تعالى: سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ [التوبة: ۷۹]

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [البقرة: ۱۵]

وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ [آل عمران: ۵۴]

يُخادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ [النساء: ۱۴۲]

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

« إنّ الله تبارک وتعالى لا يسخر ولا يستهزیء ولا يمكر ولا يخادع، ولكنّه عزّ وجلّ يجازيهم جزاء السخرية، وجزاء الاستهزاء، وجزاء المكر والخديعة، تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً»(۲)

۱۷- النسيان:

نسيان الله لبعض العباد يعنى إهماله تعالى لهم، وعدم الاهتمام بهم، وتركهم لشأنهم، فإذا فعل الله بهم ذلك فإنّهم سينسون أنفسهم، ويكون ذلک عقوبة من الله لهم إزاء نسيانهم لله تعالى.

قال تعالى: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ [التوبة: ۶۷]

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) حول هذه الآية:

«إنّ الله تبارک وتعالى لا ينسى ولا يسهو، وإنّما ينسى ويسهو المخلوق المحدَث، ألا تسمعه عزّ وجلّ يقول: وَ ما كانَ رَبُّکَ نَسِيًّا [مريم: ۶۴]

وإنّما يجازى من نسيه ونسى لقاء يومه بأن ينسيهم أنفسهم، كما قال عزّ وجلّ: وَ لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ [الحشر: ۱۹]

۱- انظر: كنز الفوائد، ج ۱، ص۸۴

۲- التوحيد، ص ۱۵۹، ب ۲۱، ح ۱.

ص:۲۸۷

وقوله عزّ وجلّ: فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا [الأعراف:۵۱].

أی: نترکهم کما ترکوا الاستعداد للقاء یومهم هذا» (۱)

وقال الإمام علی (ع) :

«أمّا قوله: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إنّما یعنی نسوا الله فی دار الدنیا، لم یعملوا بطاعته، فنسیهم فی الآخرة، أی: لم یجعل لهم فی ثوابه شیئاً فصاروا منسیین من الخیر»(۲)

۱- التوحید، ص ۱۵۵، ب ۱۶، ح ۱

۲- المصدر، ص ۲۵۳، ب ۳۶، ح ۵.

ص:۲۸۸

ص:۲۸۹

الفصل السادس عشر: أسماء الله تعالی

اشاره

* معنی وأقسام الاسم
* الهدف من وجود الأسماء لله تعالی
* أسماء الله الحسنی
* إحصاء أسماء الله تعالی
* خصائص أسماء الله تعالی
* توقیفیة أسماء الله تعالی

ص: ۲۹۰

ص:٢٩١

المبحث الأوّل: معنى وأقسام الاسم

معنى الاسم:

الاسم كلمة تدلّ على معنى تام غير مقيّد بزمان(١)

والأسماء: ألفاظ حاكية عن مسمّاها الخارجی(٢)

أقسام الاسم:

يؤخذ الاسم من عدّة جهات، منها:

١ - يؤخذ من الذات بنفسها: كزيد وعمر، ومن قبيل لفظ الجلالة «الله» .

٢ - يؤخذ من جزء الذات: كالجسم للإنسان، وهذا القسم محال على الله تعالی؛ لأنّه ليس له جزء.

٣ - يؤخذ من وصف الذات (الوصف الإيجابی) : وهو الاسم الدال على الذات الموصوفة بصفة إيجابية معيّنة، كلفظ «العالم» ، فإنّه اسم يدل على ذات متّصفة بالعلم.

۴ - يؤخذ من وصف الذات (الوصف السلبی) : وهو الاسم الذی يطلق على الذات باعتبار عدم اتّصافها بالصفة السلبية، كلفظ «القدّوس» ، ومعناه الطاهر المنزّه‌عن كلّ عيب ونقص.

۵ - يؤخذ من مبدأ الفعل (الوصف الفعلی) : وهو الاسم الذی يطلق على الذات من حيث قيامها ببعض الأفعال، كالخالق والرازق.

١- انظر: مبادیء العربية، رشيد الشرتونی، ج ٢، ص ٣١

٢- انظر: كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكی، ج ١، ص ٧٠؛ مناهج اليقين، العلاّمة الحلّی، المنهج الخامس، البحث الرابع عشر، ص ٢٢٥.

ص:۲۹۲

تقسيم آخر للاسم:(۱)

۱ – اسم محض: الاسم الدال على الذات من غير ملاحظة صفة.

۲ – اسم صفة: الاسم الدال على الذات باعتبار اتّصافها بصفة معيّنة.

الفرق بين الاسم والصفة:

۱ – في خصوص وجود «ذات» و «صفة» :

إذا نظرنا إلى الصفة بما هی صفة فسيطلق عليها عنوان «الصفة» .

وإذا نظرنا إلى الذات من منطلق تلبّس الصفة بها فسيطلق عليها عنوان «الاسم» (۲)

۲ – «الصفة» تشير إلى معنىً تتلبّس به الذات.

«الاسم» يشير إلى الذات باعتبار تلبّسه بإحدى الصفات.

فالحياة والعلم صفتان، والحی والعالم اسمان(۳)

۳ – «الصفة» لا تكون محمولاً، فلا يقال: الله علم، الله خلق.

ولكن «الاسم» يكون محمولاً، فيقال: الله عالم، الله خالق.

المبحث الثانی: الهدف من وجود الأسماء لله تعالى

۱– ليعرفه ويدعوه بها

قال الإمام علی بن موسى الرضا (ع) حول اختيار الله الأسماء لنفسه:

«. . اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها؛ لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف. . .»(۴)

۱– معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسکری، رقم ۱۸۵، الفرق بين الاسم والتسمية، ص ۵۱. وانظر: بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۵۵، ب ۱، ذيل ح ۱

۲– انظر: التوحيد، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدری، بقلم: جواد علی كسار، ج ۱، ص ۱۱۲

۳– انظر: الميزان فی تفسير القرآن، للسيّد محمّد حسين الطباطبائی، ج۸، صص ۱۸۰ – ۱۸۶؛ كلام فی الأسماء الحسنى فی فصول، ص ۳۵۲

۴– الكافی، كتاب التوحيد، باب حدوث الاسماء، ص ۱۱۳، ح ۲.

ص:۲۹۳

۲–ليتوسّل بها إلى الله تعالى

قال الإمام محمّد بن على الجواد (ع) :

«. . . ثمّ خلقها (أي: خلق الله الأسماء لتكون) وسيلة بينه وبين خلقه يتضرّعون بها إليه ويعبدونه. . .»(۱)

نماذج من التوسّل بأسماء الله تعالى:

۱ – عن رسول الله (ص) :

«أسألك بكلّ اسم سمّيت به نفسك. . .»(۲)

۲ – عنه (ص) :

«. . . وأسألك يا الله بحقّ هـذه الأسـماء الجليلـة الرفيعـة عندک العالية المنيعة التى اخترتها لنفسک واختصصـتها لذكرک. . . وجعلتها دليلةً عليک وسبباً إليک»(۳)

۳ – قال الإمام أميرالمؤمنين على بن أبى طالب (ع) فى دعاء المشلول:

«اللّهم إنّى أسألک بكلّ اسم هو لک»(۴)

۴ – قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«أسألک بكلّ اسم مقدّس مطهّر مكنون اخترته لنفسک»(۵)

المبحث الثالث: أسماء الله الحسنى

قال تعالى: وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها [الأعراف: ۱۸۰]

المقصود من الأسماء الحسنى فى هذه الآية:

۱ – إنّ الألف واللام فى الأسـماء الحسنى ليست للعهد ليكون المقصود منها الإشارة إلى الأسماء الواردة فى الكتاب والسنّة الصحيحة، بل الألف واللام هنا للاستغراق وإفادة العموم.

۲ – تقديم «الله» فى هذه الآية يفيد الحصر.

۱– الكافى، كتاب التوحيد، باب حدوث الاسماء، ص ۱۱۶، ح ۷

۲– بحارالأنوار، ج ۹۳، ص ۲۶۷، ب ۱۳، ح ۱

۳– المصدر السابق، ج ۹۴، ص ۲۱۸، ب ۳۸، ح ۱۷

۴– الكافى، ج ۴، ص ۴۵۲، ح ۱

۵– بحارالأنوار، ج ۸۶ ص ۳۱۶، ب ۶۷، ح ۶۷.

ص:۲۹۴

أي: إنّه تعالى هو المتفرّد فى امتلاك أسمى مراتب الكمال بحيث أوجب له ذلك الاتّصاف بالأسماء الحسنى.

وأمّا غيره فليس له من الكمال إلّا بمقدار ما يعطيه الله أو يتيح له مجال كسب ذلك.

المبحث الرابع: إحصاء أسماء الله تعالى

ورد عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق (عليهما السلام) عن آبائه عن رسول الله (ص) :

إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلّا واحداً، من أحصاها دخل الجنّة، وهى:

الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأوّل، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلىّ، الأعلى، الباقى، البديع، البارىء، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحىّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحقّ، الحسيب، الحميد، الحفىّ، الربّ، الرحمن، الرحيم، الذارىء، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائى، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبر، السيّد، السبّوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفوّ، الغفور، الغنىّ، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملك، القدّوس، القوى، القريب، القيّوم، القابض، الباسط، قاضى الحاجات، المجيد، المَولى، المنّان، المحيط، المبين، المقيت، المصوّر، الكريم، الكبير، الكافى، كاشف الضرّ، الوِتر، النور، الوهّاب، الناصر، الوَدود، الهادى، الوفىّ، الوكيل، الوارث، البَرّ، الباعث، التوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديّان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافى (۱)(۲).

۱- التوحيد، ص ۱۸۹، ب ۲۹، ح ۸

۲- أسماء الله تعالى أزيد من تسعة وتسعين، ويعود سبب اقتصار هذا الحديث على هذا العدد لامتياز الأسماء المذكورة فى هذا الحديث عن غيرها فى امتلاكها خاصية دخول الجنّة لمحصيها. انظر: علم اليقين، محسن الكاشانى، ج ۱، ص ۱۰۰. وجاء فى الدعاء المشهور بدعاء الجوشن الوارد عن رسول الله ص ألف اسم من أسماء الله الحسنى.

ص:۲۹۵

معنى إحصاء أسماء الله تعالى:

۱ – قال الشيخ الصدوق: «إحصاؤها هو الإحاطة بها والوقوف على معانيها، وليس معنى الإحصاء عدّها»(۱)

۲ – معرفة معانى الأسـماء على سبيل المشاهدة القلبية، والوصول إلى مرتبة اليقين من معرفتها عن طريق رؤية حقائقها بوضوح، ولا يتمّ ذلك إلّا بعد تهذيب النفس من الشوائب وتطهير القلب من الأدران.

۳ – التخلّق بما يصح التخلّق به من هذه الأسماء الإلهية والتحلّى بمحاسنها. ولهذا قال (ع) :

«تخلّقوا بأخلاق الله»(۲)

تنبيه:

التخلّق بأخلاق الله لا يعنى وجود مشابهة بين العبد وربّه؛ لأنّه تعالى ليس كمثله شىء، وإنّما يكون التشابه فى مظاهر الصفات لا حقيقتها.

۴ – الإحصاء يعنى الإطاقة، قال تعالى: عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ]المزمل: ۲۰[، أى: لن تطيقوه، فعبارة «من أحصى أسماء الله دخل الجنّة، تعنى: من أطاق وتحمّل التحلّى والاتّصاف بها قدر وسعه دخل الجنّة»(۳)

المبحث الخامس: خصائص أسماء الله تعالى

۱ – أسماء الله كلّها توصيفية.

أى: جعلها الله تعالى لوصف نفسه.

قال الإمام محمّد بن على الباقر (ع) :

«إنّ الأسماء صفات وصف]الله تعالى [بها نفسه»(۴)

سئل الإمام على بن موسى الرضا (ع) عن الاسم]الذى يطلق على الله

۱– التوحيد، ص ۱۹۰، ب ۲۹، ذيل ح ۹

۲– بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۱۲۹

۳– ذهب السيّد فضل الله الراوندى فى شرح الشهاب إلى هذا القول، نقلًا عن علم اليقين فى أصول الدين، للشيخ المولى محسن الكاشانى، ج ۱، ص ۱۰۲

۴– الكافى، ج ۱، صص ۸۷ – ۸۸، ح ۳.

ص:۲۹۶

تعالى [ما هو؟ فقال (ع) :

«صفة لموصوف»(۱)

۲ - يدل كلّ واحد من الأسماء الإلهية على الذات الإلهية من ناحية اتّصافها بصفة معيّنة.

مثلاً: «القادر» يدل على الذات الإلهية من ناحية اتّصافها بالقدرة.

۳ - تعبّر أسماء الله كلّها عن الذات الإلهية فى مقام التمجيد والتعظيم والتكبير والتحميد أو التقديس والتسبيح والتنزيه والتهليل.

۴ - نطاق بعض الأسماء الإلهية أوسع من البعض الآخر.

مثلاً: اسم «العالم» - حسب أحد الأقوال - اسم واسع تنطوى تحته عدّة أسماء أخرى، منها: السميع، البصير، الشهيد، الخبير، ونحو ذلک.

۵ - أسماء الله ليست مترادفة، بل لكلّ اسم معنى يغاير الاسم الآخر ولو باشتماله على زيادة دلالة لا يدل عليه الآخر (۲)

۶ - ليس المقصود من معنى أسماء الله ما يجرى على المخلوقين، بل المقصود المعنى اللائق به تعالى.

۷ - يكون إطلاق أسمائه تعالى على غيره من باب الاشتراک اللفظى فقط، ولهذا فحقيقة معانى أسماء الله تعالى لا تشبه شيئاً من حقيقة معانى أسماء ما سواه.

۸ - يستحيل أن يكون لله اسم دال على جزء معناه؛ لأنّه تعالى غير مركّب، فلا جزء له.

۹ - يجب تنزيه أسماء الله إضافة إلى تنزيه ذاته تعالى، قال تعالى: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَى]الأعلى:۱[، وقال عزّوجلّ: تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ]الرحمن: ۷۸[.

۱۰ - الاسم غير المسمّى.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«الاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرک

۱- الکافی، ج ۱، ص ۱۱۳، ح ۳

۲- علم اليقين، محسن الکاشانی، ج ۱، ص ۱۰۱.

ص:۲۹۷

وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذلک التوحید»(۱)

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق (ع) :

«. . . الله يسمّى بأسماء، وهو غير أسمائه والأسماء غيره»(۲)

قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«. . . لو كان الاسم هو المسمّى، لكان كلّ اسم منها إلهاً، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره»(۳)

۱۱ – أسماء الله تعالى حادثة ومخلوقة.

قال الإمام محمّد بن على الجواد (ع) حول أسماء وصفات الله:

«الأسماء والصفات مخلوقات»(۴)

ولهذا نستنتج بأنّ الله لم يكن له اسم فى الأزل، وإنّما خلق الأسماء فى رتبة متأخّرة ليعرفه العباد ويدعوه بها.

ولا محذور أن لا يكون لله اسم فى الأزل؛ لأنّ الاسم غير المسمّى، وفقدان الاسم لا يلازم فقدان المسمّى.

۱۲ – المقصود من قوله تعالى فى خطابه للمشركين: ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ [يوسف: ۴۰] أنّهم عبدوا أسماء بلا مسمّيات.

أى: أنّهم عبدوا ذوات سمّوها آلهة وهى فى الواقع ليست آلهة، كما يُقال لمن سمّى نفسه باسم السلطان: إنّه ليس له من السلطنة إلّا الاسم.

المبحث السادس: توقيفية أسماء الله تعالى ۵

(۵)

قال الشيخ الصدوق: «أسماء الله تبارک وتعالى لا تؤخذ إلّا عنه أو عن

۱– الكافى، ج ۱، ص ۱۱۴، ح ۲

۲– المصدر، صص ۱۱۳ – ۱۱۴، ح ۱

۳– بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۵۷، ح ۲

۴– الكافى، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۷

۵– المقصود من توقيفية أسماء الله تعالى عدم جواز تسمية الله تعالى إلّا بما سمّى به نفسه فى القرآن أو السنّة.

ص:٢٩٨

رسول‌الله (ص) أو عن الأئمة الهداة:»(١)

قال الشيخ المفيد، «لا يجوز تسمية البارى تعالى إلاّ بما سمّى به نفسه فى كتابه أو على لسان نبيّه (ص) أو سمّاه به حججه من خلفاء نبيّه، وكذلك أقول فى الصفات، وبهذا تطابقت الأخبار عن آل محمّد: ، وهو مذهب جماعة الإمامية» .(٢)و(٣)

أحاديث أهل البيت: حول توقيفية أسماء الله تعالى:

١ - قال الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) :

«إنّ الله أعلى وأجلّ وأعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه، وكفّوا عمّا سوى ذلك»(۴)

٢ - قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) :

«. . . إنّ الخالق لا ـ يوصف إلاّ ـ بما وصف به نفسه، وأنّى يوصف الذى تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا وصفه الواصفون، وتعالى عمّا ينعته الناعتون. . .»(۵)

١- التوحيد، ص ٢٩٣، ب ۴٢، ذيل ح ۶

٢- أوائل المقالات، الشيخ المفيد، ص ۵٣

٣- رأى الأشاعرة حول توقيفية أسماء الله تعالى: أسماء الله تعالى توقيفية، والمرجع فى تحديد أسماء الله هو الشرع الإلهى دون غيره، ولابدّ من الاستناد فى تسمية الله إلى إذن الشارع. انظر: كتاب المواقف، الإيجى، بشرح الشريف الجرجانى، ج ٣، ص ٣٠۶. وانظر: فى علم الكلام، الأشاعرة، أحمد محمود صبحى، ص ٣٩. ورأى المعتزلة حول توقيفية أسماء الله تعالى: أسماء الله ليست توقيفية، ولا يشترط إذن الشارع فى تسمية الله، ويجوز تسميته تعالى بالوصف الذى يصح معناه، ويدل الدليل العقلى على اتّصافه به تعالى، ولكن بشرط أن لا يوهم هذا الاسم نقصاً أو أمراً لا يليق بالله تعالى. انظر: شرح المقاصد، سعدالدين التفتازانى، ج ۴، صص ٣۴٣ - ٣۴۴. وذهب بعض الأشاعرة أيضاً إلى هذا القول، منهم: القاضى أبو بكر الباقلانى. انظر: الباقلانى وآراؤه الكلامية، محمّد رمضان عبد الله، ص ۵١٩

۴- الكافى، ج ١، ص ١٠٢، ح ۶

۵- بحارالأنوار، ج ۴، ص ٢٩٠، ب ۴، ح ٢١.

ص:٢٩٩

٣ – قال الإمام على بن موسى الرضا (ع) لمن حاوره حول أسماء الله تعالى:

«. . . ليس لك أن تسمّيه بما لم يسمّ به نفسه. . .»(١)

مشروعية تسمية الله تعالى ب– واجب الوجود:

١ – قال المحدّث الكاشانى فى الوافى: «وأمّا الألفاظ الكمالية فإن لم يرد فيها من جهة الشرع إذن بالتسمية كواجب الوجود، فذلك إنّما يجوز إطلاقه عليه سبحانه توصيفاً لا تسمية»(٢)

٢ – قال السيّد الطباطبائى فى تفسير الميزان: «الاحتياط فى الدين يقتضى الاقتصار فى التسمية بما ورد من طريق السمع، وأمّا مجرّد الإجراء والإطلاق من دون تسمية فالأمر فيه سهل»(٣)

٣ – ذهب الشيخ جعفر السبحانى إلى أنّ العقل يحكم ببعض الحقائق المرتبطة بالله تعالى، ولكن تسميته تعالى بتلك الحقائق لا يجتمع مع القول بتوقيفية أسمائه وصفاته، ثمّ قال: «وإنّ الحقيقة شىء والتسمية شىء آخر»(۴)

تنبيه:

السيرة الجارية بين المؤمنين قراءة الأدعية المأثورة وإن لم تثبت صحّة أسانيدها.

ولم يقل مرجع تقليد بحرمة قراءة الأدعية المشتملة على أسماء الله فيما لو لم‌يثبت صحّة صدورها من الشرع.

وهذا ما يثبت عدم بلوغ النهى الوارد فى الأحاديث حول تسمية الله تعالى حدّ الحرمة.

١– عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١۶٧

٢– كتاب الوافى، الفيض الكاشانى، ج ١، ص ١١٠

٣– الميزان فى تفسير القرآن، العلاّمة الطباطبائى، ج ٨، صص٣۵٩

۴– الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحانى، بقلم: الشيخ حسن محمّد مكى العاملى، ج ٢، ص ١٢۴.

ص:۳۰۰

ص:۳۰۱

مصادر الكتاب

* القرآن الكريم

۱. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن على بن إسـماعيل الأشـعرى، تحقيق: عباس صباغ، الطبعة الأُولى، بيروت، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۴ه. ق.

۲. الأبحاث المفيدة، العلاّمة الحلّى، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع) للبحوث والتعليم، ۱۳۷۱ه. ش.

۳. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن على الطبرسـى، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادرى والشيخ محمّد هادى، الطبعة الثانية، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۶ه. ق.

۴. إرشاد الطالبين إلى نهـج المسترشـدين، جمال الـدين مقـداد بن عبدالله السـيورى (الفاضل المقداد) تحقيق: السـيّد مهدى الرجائى، الطبعة الأُولى، قم، منشورات مكتبة السيّد المرعشى النجفى، ۱۴۰۵ه. ق.

۵. الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، الشـيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ه. ق.

۶. الاعتقادات فى دين الإمامية، الشيخ أبو جعفر محمّد بن على بن الحسين ابن بابويه القمى الصدوق، تحقيق: غلام رضا المازندرانى، الطبعة الأُولى، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۱۲ه. ق.

۷. الاعتماد فى شـرح واجب الاعتقاد، المقداد بن عبدالله السـيورى، تحقيق: صفاءالدين البصرى، الطبعة الأُولى، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ه. ق.

۸. الأسـرار الخفيـة فى العلوم العقليـة، العلاّمة الحلّى، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسـلامية، الطبعة الأولى، قم، مركز انتشارات مكتب الإعلام الاسلامى، ۱۴۲۱ه. ق.

ص:٣٠٢

٩. أسماء الله الحسنى، شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أبى بكر الزرعى الدمشقى (ابن قيم الجوزية) ، تحقيق: يوسف على بديوى، أيمن عبدالرزاق الشوا، الطبعة الثالثة.

١٠. الأسماء الثلاثة، الإله والرب والعبادة، جعفر السبحانى، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع) ، ١٤١٧ه. ق.

١١. الأسماء والصفات، الحافظ أبو بكر أحمد بن حسين البيهقى، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤١٥ه. ق.

١٢. الإشارات والتنبيهات (۴ج) ، أبو على بن سينا، مع شرح نصيرالدين الطوسى، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة الأُولى، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، ١٤١٣ه. ق.

١٣. إشراق اللاهوت فى نقد شرح الياقوت، السيّد عميدالدين أبو عبدالله عبدالمطلب بن مجدالدين الحسين العُبَيدلى، تحقيق: على أكبر ضيائى، الطبعة الأُولى، طهران، مركز نشر ميراث مكتوب، ١٤٢٣ه. ق.

١٤. الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرّة فى السنة، السيّد رضى الدين على بن موسى بن جعفر بن طاووس، تحقيق: جواد القيومى الأصفهانى، الطبعة الثانية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى، ١٤١٩ه. ق.

١٥. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسى، الطبعة الأُولى، النجف الأشرف، منشورات جمعية منتدى النشر، ١٣٩٩ه. ق.

١۶. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحانى، بقلم: الشيخ حسن محمّد مكى العاملى، الطبعة الرابعة، منشورات المركز العالمى للدراسات الإسلامية، ١٤١٣ه. ق.

١٧. الأمالى، الشيخ الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، قم، مركز الطباعة والنشر فى مؤسسة البعثة، ١٤١٧ه. ق.

١٨. الأمالى، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، الطبعة الأُولى، قم، دار الثقافة، ١٤١٤ه. ق.

١٩. أمالى المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى، تحقيق: محمّد أبوالفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣ه. ق.

ص:۳۰۳

۲۰. الأمالی، الشیخ المفید، تحقیق: حسین الأستاد ولی، علی أکبر الغفاری، الطبعة الأُولی، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ه. ق.

۲۱. الإمامة والتبصرة من الحیرة، الشیخ الصدوق، تحقیق: مدرسة الإمام المهدی]، الطبعة الأولی، قم، مدرسة الإمام المهدی].

۲۲. الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مقداد بن عبدالله السیوری، تحقیق: علی حاجی آبادی - عباس جلالی نیا، الطبعة الأولی، مشهد، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضویة المقدّسة، ۱۴۲۰ه. ق.

۲۳. أوائل المقالات، الشیخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان المفید، تحقیق: الشیخ إبراهیم الأنصاری، الطبعة الأُولی، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ه. ق.

۲۴. إیضاح المراد فی شرح کشف المراد، علی الربانی الکلبایکانی، الطبعة الأولی، قم، انتشارات مرکز مدیریة الحوزة العلمیة، ۱۴۲۴ه. ق.

۲۵. الباب الحادی عشر للعلّامة الحلّی، مع شرحه النافع یوم الحشر، لمقداد بن عبدالله السیوری ومفتاح الباب لأبی الفتح بن مخدوم الحسینی، تحقیق: د. مهدی محقّق، الطبعة الثالثة، مشهد، انتشارات الآستانة الرضویة المقدّسة، ۱۳۷۲ه. ش.

۲۶. الباقلانی وآراؤه الکلامیة، محمّد رمضان عبدالله، الطبعة الأولی، بغداد، مطبعة الأُمّة، ۱۹۸۶م.

۲۷. بحارالأنوار، العلّامة محمّد باقر المجلسی، طهران، دار الکتب الإسلامیة.

۲۸. براهین أصول المعارف الإلهیة والعقائد الحقة للإمامیة، أبو طالب التجلیل، الطبعة الأُولی، قم، مطبعة مهر، ۱۴۱۸ه. ق.

۲۹. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضی الزبیدی، بیروت، مکتبة الحیاة.

۳۰. تاریخ الطبری، تاریخ الأمم والملوک، أبو جعفر محمّد بن جریر الطبری، تحقیق: محمّد أبو الفضل إبراهیم، بیروت.

۳۱. التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۲. تجرید الاعتقاد، الشیخ نصیرالدین الطوسی، تحقیق: محمّد جواد الحسینی الجلالی، الطبعة الأُولی، مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۷ه. ق.

ص:۳۰۴

۳۳. تصحيح اعتقادات الإمامية (جزء ۵ ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد) ، الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى المفيد، الطبعة الأولى، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ه. ق.

۳۴. التفسير، أبو النضر محمّد بن مسعود بن عياش السمرقندى، تحقيق: السيّد هاشم الرسولى المحلاتى، الطبعة الأولى، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

۳۵. تقريب المعارف، أبو الصلاح تقى بن نجم الحلبى، تحقيق: فارس تبريزيان الحسّون، الطبعة الأُولى، قم، المحقّق، ۱۴۱۷ه. ق.

۳۶. تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، خواجة نصيرالدين الطوسى، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ه. ق.

۳۷. التوحيد، الشيخ أبو جعفر محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق) ، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم الحسينى الطهرانى، الطبعة السابعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۲۲ه. ق.

۳۸. التوحيد، مرتضى المطهرى، ترجمة: إبراهيم الخزرجى، الطبعة الأولى، بيروت، دارالمحجة البيضاء، ۱۴۱۸ه. ق.

۳۹. التوحيد، بحوث فى مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدرى، جواد على كسار، الطبعة الثالثة، دار فراقد للطباعة والنشر، ۱۴۲۴ه. ق.

۴۰. جامع البيان فى تفسير القرآن، أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى، الطبعة السادسة، قم، انتشارات ناصر خسرو، ۱۴۲۱ه. ق.

۴۱. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمّد بن أحمد القرطبى، تحقيق: سالم مصطفى البدرى، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۰ه. ق.

۴۲. حقّ اليقين فى معرفة أصول الدين، السيّد عبدالله شبّر، الطبعة الأُولى، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۴۱۸ه. ق.

۴۳. حقائق التأويل فى متشابه التنزيل، الشريف المرتضى، شرح: محمّدالرضا آل كاشف الغطاء، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، ۱۴۰۶ه. ق.

۴۴. كتاب الخلاف، الشيخ أبو جعفر بن الحسن الطوسى، الطبعة الأولى، قم، مركز الثقافة الإسلامية، ۱۴۰۳ه. ق.

ص:۳۰۵

۴۵. دلائل الصدق، الشيخ محمّد حسن المظفر، الطبعة الثانية، القاهرة، دار العلم للطباعة، ۱۳۹۶ه. ق.

۴۶. الذخيرة فى علم الكلام، الشريف المرتضى علم الهدى على بن الحسين الموسوى، تحقيق: السيّد أحمد الحسينى، الطبعة الأُولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۱ه. ق.

۴۷. الرسائل العشر، الشيخ الطوسى، تحقيق: واعظ زاده الخراسانى، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۴ه. ق.

۴۸. الرسالة السعدية، العلاّمة أبو منصور جمال‌الدين الحسن بن يوسف الحلّى، تحقيق: عبدالحسين محمّد على البقال، الطبعة الأُولى، قم، مكتبة السيّد المرعشى النجفى، ۱۴۱۰ه. ق.

۴۹. الروضة البهية، زين‌الدين بن على العاملى (الشهيد الثانى) ، الطبعة الأولى، قم، انتشارات داورى، ۱۴۱۰ه. ق.

۵۰. شرح الأسماء الحسنى، الملاّ هادى السبزوارى (مجلدين) ، مكتبة بصيرتى.

۵۱. شرح الأصول الخمسة، لقاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد، تعليق: أحمد ابن الحسين بن أبى هاشم، تحقيق وتقديم: د. عبدالكريم عثمان، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة وهبة، ۱۴۰۸ه. ق.

۵۲. شرح جمل العلم والعمل، الشريف على بن الحسين المرتضى علم الهدى، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفرى المراغى، الطبعة الثانية، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ه. ق.

۵۳. شرح المقاصد، مسعود بن عمر الشهير بسعدالدين التفتازانى، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأُولى، قم، منشورات الشريف الرضى، ۱۴۰۹ه. ق.

۵۴. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهرى، تحقيق: أحمد عبدالغفور، الطبعة الرابعة، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ه. ق.

۵۵. صحيح البخارى، أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۰ه. ق.

۵۶. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيشابورى، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم، مكتبة المعارف، ۱۴۱۶ه. ق.

ص:۳۰۶

۵۷. صراط الحق فی المعارف الإسلامیة والأصول العقائدیة، الشیخ محمّد آصف المحسنی، الطبعة الثانیة، قم، الحرکة الإسلامیة الأفغانیة (القسم الثقافی) ، ۱۴۱۳ه. ق.

۵۸. عجالة المعرفة فی أصول الدین، محمّد بن سعید الراوندی، تحقیق: السیّد محمّد رضا الحسینی الجلالی، الطبعة الأولی، قم، مؤسسة آل البیت: لإحیاء التراث، ۱۴۱۷ه. ق.

۵۹. عدة الأصول، الشیخ الطوسی، تحقیق: محمّد رضا الأنصاری القمی، الطبعة الأولی، قم، المطبعة ستارة، ۱۴۱۷ه. ق.

۶۰. العقیدة الإسلامیة وأسسها، عبدالرحمن حسن جنکه المیدانی، الطبعة الثانیة، دمشق، دار العلم، ۱۳۹۹ه. ق.

۶۱. علل الشرائع، الشیخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، الطبعة الأُولی، المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۶ه. ق.

۶۲. علم الیقین فی أصول الدین، الشیخ محمّد بن المرتضی المدعو بالمولی محسن الکاشانی، الطبعة الأُولی، بیروت، دار البلاغة للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۰ه. ق.

۶۳. عیون أخبار الرضا، الشیخ أبو جعفر محمّد بن علی الحسین بن بابویه القمی المعروف بالصدوق، الطبعة الأُولی، بیروت، منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ه. ق.

۶۴. غنیة النزوع إلی علمی الأصول والفروع، السیّد حمزة بن علی بن زهرة الحلبی، تحقیق: الشیخ إبراهیم البهادری، الطبعة الأُولی، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع) ، ۱۴۱۸ه. ق.

۶۵. الغیبة، الشیخ الطوسی، تحقیق: الشیخ عباد الله الطهرانی، الشیخ علی أحمد ناصح، الطبعة الأولی، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۱ه. ق.

۶۶. فی علم الکلام، دراسة فلسفیة لآراء الفرق الإسلامیة فی أصول الدین، الأشاعرة، الدکتور أحمد محمود صبحی، الطبعة الرابعة، الاسکندریة مصر، مؤسسة الثقافة الجامعیة، ۱۹۸۲م.

۶۷. قاموس الکتاب المقدّس، نخبة من الأساتذة، الطبعة الثانیة عشر، دار الثقافة.

۶۸. قواعد العقائد، نصیرالدین الطوسی، تحقیق: الشیخ علی الربانی الگپایگانی، الطبعة الأُولی، قم، لجنة إدارة الحوزة العلمیة، ۱۴۱۶ه. ق.

ص:۳۰۷

۶۹. قواعـد المرام فی علم الکلام، کمال الـدین میثم بن علی البحرانی، تحقیق: السیّد أحمـد الحسینی، الطبعـة الثانیـة: قم، منشورات مکتبة السیّد المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ه. ق.

۷۰. القواعد والفوائد، محمّد بن مکّی العاملی.

۷۱. الکافی، الشیخ ثقة الاسلام أبو جعفر محمّد بن یعقوب الکلینی، الطبعة السادسة، طهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۱۷ه. ق.

۷۲. کتـاب العین، الخلیل الفراهیـدی، تحقیق: د. مهـدی المخزومی، د. إبراهیم السامرائی، الطبعـة الأولی، قم، انتشارات أسوة، ۱۴۱۴ه. ق.

۷۳. کشف الفوائـد فی شـرح قواعـد العقائـد، العلّامـة الحلّی، تحقیق وتعلیق: الشـیخ حسن المکّی العاملی، الطبعـة الأُولی، بیروت، دار الصفوة، ۱۴۱۳ه. ق.

۷۴. کشف المراد فی شـرح تجرید الاعتقاد، العلّامة الحلّی، تصحیح: الشیخ حسن حسن زادة الآملی، الطبعة التاسعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۲۲ه. ق.

۷۵. کنز الفوائد، أبو الفتح الشیخ محمّد بن علی الکراجکی، تحقیق: عبدالله نعمة، الطبعة الأولی، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ه. ق.

۷۶. لسان العرب، لابن منظور، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحیاء التراث العربی للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۹ه. ق.

۷۷. اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، الجمال الدین مقداد بن عبدالله الأسدی السـیوری الحلّی، تحقیق: السیّد محمّد علی القاضی الطباطبائی، الطبعة الثانیة، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۲۲ه. ق.

۷۸. مبادئ العربیة، رشید الشرتونی، الطبعة الحادیة عشر، قم، مؤسسة انتشارات دارالعلم، ۱۳۷۵ه. ش.

۷۹. متشابه القرآن ومختلفه، محمّد بن علی بن شهر آشوب، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ه. ق.

۸۰. مجمع البحرین، الشیخ فخرالدین الطریحی، تحقیق: أحمد الحسینی، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۸ه. ق.

۸۱. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الشیخ أبو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، الطبعة السادسة، انتشارات ناصر خسرو، ۱۴۲۱ه. ق.

ص:۳۰۸

۸۲. المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمّد البرقى، تحقيق: السيّد مهدى الرجائى، الطبعة الثانية، قم، المجمع العالمى لأهل البيت: ، ۱۴۱۶ه. ق.

۸۳. محاضرات فى العقيدة الإسلامية، أحمد البهادلى، الطبعة الأُولى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ه. ق.

۸۴. محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، فخرالدين الرازى، راجعه وقدّم له: طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.

۸۵. مجمع الفروق اللغوية، أبو هلال العسكرى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامى، الطبعة الأُولى، قم، جامعة المدرسين، ۱۴۱۲ه. ق.

۸۶. المسائل العكبرية، الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى المفيد، تحقيق: على أكبر الإلهى الخراسانى، الطبعة الأولى، قم، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ه. ق.

۸۷. المسلك فى أصول الدين، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّى، تحقيق: رضا الأستادى، الطبعة الأُولى، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴ه. ق.

۸۸. مصباح الكفعمى، جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية، الشيخ تقى الدين إبراهيم بن على العاملى الكفعمى، الطبعة الأولى، بيروتع، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۲ه. ق.

۸۹. مصباح المتهجد، الشيخ الطوسى، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ه. ق.

۹۰. المصطلحات الإسلامية، السيّد مرتضى العسكرى، جمع وتنظيم: سليم الحسنى، الطبعة الأُولى، بيروت، كلية أصول الدين، ۱۴۱۸ه. ق.

۹۱. المطالب العالية من العلم الا-لهى، فخرالدين الرازى، تحقيق: أحمد حجازى السقا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربى، ۱۴۰۷ه. ق.

۹۲. معارف القرآن فى معرفة الله، محمّد تقى مصباح اليزدى، تعريب: محمّد عبدالمنعم الخاقانى، الطبعة الأُولى، قم، دار الهادى للمطبوعات، ۱۴۰۴ه. ق.

۹۳. المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيّات، حامد عبدالقادر، محمّد على النجار، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، استانبول، دار الدعوة، مؤسسة ثقافية للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۰ه. ق.

ص:۳۰۹

۹۴. مفاهيم القرآن، جعفر السبحانى، الطبعة الأُولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع) ، ۱۴۱۲ه. ق.

۹۵. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصبهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداوودى، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات ذوى القربى، ۱۴۲۴ه. ق.

۹۶. الملخّص فى أصول الدين، الشريف المرتضى، تحقيق: محمّد رضا الأنصارى القمى، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر الجامعة ومكتبة مجلس الشورى الإسلامى، ۱۴۲۰ه. ق.

۹۷. الملل والنحل، أبو الفتح محمّد بن عبدالكريم الشهرستانى، تحقيق: محمّد سيد كيلانى، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

۹۸. مناهج اليقين فى أصول الدين، العلّامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّى، تحقيق: محمّد رضا الأنصارى القمى، الطبعة الأُولى، قم، المحقّق، ۱۴۱۶ه. ق.

۹۹. المنجد فى اللغة، الطبعة الحادية والعشرين، بيروت، دار المشرق، ۱۹۷۳م.

۱۰۰. المنقذ من التقليد، الشيخ سديدالدين محمود الحمصى الرازى، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامية، الطبعة الأُولى، التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۲ه. ق.

۱۰۱. كتاب المواقف للقاضى عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجى بشرح الشريف على بن محمّد الجرجانى، تحقيق: د، عبدالرحمن عمير، الطبعة الأُولى، بيروت، دارالجليل، ۱۴۱۷ه. ق.

۱۰۲. الميزان فى تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسة إسماعيليان، ۱۴۱۲ه. ق.

۱۰۳. النافع يوم الحشر فى شرح الباب الحادى عشر، العلّامة أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الحلّى، شرح الفقيه الفاضل المقداد السيورى، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۷ه. ق.

۱۰۴. نظرة حول دروس فى العقيدة الإسلامية، محمّد تقى مصباح اليزدى، إعداد: عبدالجواد الإبراهيمى، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة أنصاريان، ۱۴۱۷ه. ق.

۱۰۵. النكت الاعتقادية، الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبرى المفيد، الطبعة الأُولى، المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ه. ق.

ص:۳۱۰

۱۰۶. نهاية الحكمة، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائى، قم، مركز الطباعة والنشر، دار التبليغ الاسلامى.

۱۰۷. نهج الحق وكشف الصدق، العلاّمة الحسن بن يوسف المطهّر الحلّى، تعليق: الشيخ عين الله الحسنى، الطبعة الأُولى، قم، مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۷ه. ق.

۱۰۸. كتاب الوافى، الفيض الكاشانى، الطبعة الأولى، قم، منشورات مكتبة السيّد المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ه. ق.

۱۰۹. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، تحقيق: مؤسسة آل البيت: لإحياء التراث، الطبعة الثانية، قم، ۱۴۱۴ه. ق.

۱۱۰. الياقوت فى علم الكلام، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت، تحقيق وتقديم: على أكبر ضيائى، الطبعة الأولى، قم، مكتبة السيّد المرعشى النجفى العامّة، ۱۴۱۳ه. ق.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنايةً"القائميّة"
تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)
رقم التسجيل: ۲۳۷۳
الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتي: www.eslamshop.com
الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)
الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)
مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)
التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - في حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.


مركز القائمية اصفهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩